التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي

التسامح الحق

أحمد شحلان

المملكة المغربية - منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

1427هـ / 2006م

التراث العبري اليهودي

في الغرب الإسلامي

التسامح الحق

التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي

التسامح الحق

أحمد شحلان

المملكة المغربية - منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

1427هـ / 2006م

الكتاب: التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي

التسامح الحق

المؤلف: أحمد شحلان

الطبعة الأولى 2006

الإيداع القانوني: 2006/1504

ردمك : 9954-0-5062-0

دار أبي رقراق للطباعة والنشر

10 شارع العلويين رقم 3 حسان الرباط

الهاتف : 83 75 20 037 الفاكس:89 75 20 037

تقديم السيد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية

هذا الكتاب من النوع ومن المستوى اللذين إذا أخرجتهما وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ضمن منشوراتها كان ذلك مما يسعدها ومما تفتخر به ومما يدخل في واجباتها.

فهو ثمرة سهر باحث أعرف كيف نشأت همته في البحث وأعرف بعض الثمن الذي أداه في ذلك المراد، أستاذ اللغة العربية وآدابها، كلف باللغة العبرية ففارق الأوطان لتعلمها على أيدي يهود مناضلين من أجل ثقافتها وتراثها في الجامعة الفرنسية، وتسلل من معرفة اللغة إلى دروب الحضارة وإلى ملتقيات الطرق بين التراث التوراتي وتراث الإسلام ثم إلى هذه الجسور بين الثقافتين وهي خفية على كثيرمن علمائنا في الإسلام، فكثيرون لا يعرفون نقلة التراث الإسلامي إلى العبرية من اليهود، والمعرفة بآثار هذا النقل على مجمل الحضارة الإنسانية عامة وحضارة الغرب بصفة خاصة.

هذا من البحث الذي يفتح الأعين ويشفي الصدور لأنه يُرِي القارئ القلق أمورا عزيزة على غير أصحاب آلتها والحال أنها تتعلق بأطراف شاركت وناقشت وتدخلت في فكر صنعه الأجداد وصار ملكا للجميع.

أحمد التوفيق

وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية

مقدمة

يتعدد النشاط الإنساني بتعدد تطلع الإنسان وآماله، وبتعدد حاجياته الفردية والجماعية. وهذا النشاط هو الذي يحرك بناء الكيان الحضاري تاريخا وآنا. فهو إذن يشمل المنافع الذاتية والمنافع الجماعية، وهذان قد يتناغمان وقد يتنافران، دون أن يكون لتناغمهما آليات عرقية أو نِحْلية، ودون أن يكون هذان هما أسباب تنافرهما، إنما هي فطرة الرغبة في بناء صرح حضاري لا يريد أن تكون له صبغة مميزة. ومن جميل حظ الأندلس أن يكون التناغم هو المتغلب، على الأقل في هذا الإرث الفكري الذي لم ينحصر نفعه في مجال أمة الإسلام، وإنما كان له امتداده في مكونات الحضارة الإنسانية في مختلف ميادينها. ومن حسن حظ الأندلس أيضا أن تكون أسس هذا البناء مختلفة الألوان متعددة السمات، وأن تكون مشاربها مختلفة المنابع متعددة الروافد. فروت شجرتها بوَدْقٍ حملته رياح المعرفة من ما بين النهرين، وبصَوْبٍ تتالت به سواقيه من غزير عطاء يونان، وبفيض جادت به أريحية الجزيرة العربية بما ملكته من غابر الأزمان، وبما شملها من فعل الرسالة وآي القرآن.

أندلس الناس تزهر بخصب جاءها من فعل البشر وفعل الله، فكانت فريدة في حينها، فريدة في فكرها، فريدة فيما تفعله في ذهنية الناس اليوم. لذلك عرفت تاريخا متميزا تمثل في كل مظاهر العيش صغيرها وكبيرها، فتحمل الأندلسيون على اختلاف أصولهم وعقائدهم، عربا وأمازيغا ومن أصلاب أوروبا، مسلمين ويهودا ومسيحيين، مسئوليات تدبير أمور الحكم، وتلاقوا في مجلس العلم، معلمين ومتعلمين، وكتبوا فيما هو عام يحدوهم حب العلم ويسعون إلى نشر آثاره، أو فيما هو خاص، ينورون به عقول ذوي المعتقد ويهدونهم السبيل كلا في نحلته، فصنفوا بالعربية والرومية والعبرية ولغة الأمازيغ. وتنافسوا في سبل العيش في الأسواق، ونهضوا بشأن التجارة، وزرعوا الأراضي، وغرسوا الجنان، وهذبوا البساتين، وحفروا الآبار، ونظموا الري، ورفعوا البنيان، وتساكنوا وتجاوروا في نفس الرِّبَاع، وأحيانا في نفس الدُّور. وباختصار نسجوا هذا النسيج الحضاري المختلف الألوان المتجانسها، المنسجم التركيبة المتكاملها. إنها مشاركة امّحَت فيها الخصوصيات الدينية والعرقية، وتوارت فيها الأنانية العصبية زمنا كان كافيا لبناء مجتمع يعتبر بحق، بما صنعه في العلم والرجال، المثالَ الذي يجب أن نضعه دوما نصب أعيننا.

لم تؤلف في تاريخ الفكر كثيرُ مؤلفات تحدثنا بتفاصيل عن مسيرة هذه الأجناس وذوي المعتقدات في مجالس العلم رُكبة ركبة، ونِدّاً لند، ولم تحدثنا عن مجالس قضاء، يختار فيها المتقاضي أي قاض أو شريعة يسوي بها مشكل قضاياه، ولم تُرصَد حياة

الناس، مطلق الناس، بدون صفة أو رمز عقيدة، وهم في دروبهم وأسواقهم وحماماتهم، يتفاعلون تفاعل الأعضاء في جسم واحد لا يروم إلا سلامة الكل والجميع. قلّتْ مصنفات البحث في هذا، على الرغم مما زخرت به كتب الفقه والفتوى وكتب ذوي المعتقدات الأخرى من يهود ومسيحيين، مما يحسن الرجوع إليه في أزمات يومنا.

زهت الأمة الإسلامية بحضارتها في الغرب الإسلامي، وأبدعت في علوم القرآن، وركِبَت ثقافات الأمم السالفة كالسريان واليونان، فقرأت وفهمت وأفهمت وأشركت الأمم الأخرى، مسلمين وغير مسلمين، حصادَ الزرع، ومكنت لأعلامها في صدارة العلم، ومنهم أحفاد يهود الجزيرة وغير يهود الجزيرة، واحتضنتهم وعلمتهم علوما لا يمكن أن يصل إليها من الراغبين في المعرفة إلا من اجتاز عتبات مظان العلم الإسلامي، وقد تكون زاوية أو مدرسة أو مسجدا. فِعْلٌ لم تسمح بمثله أي أمة من الأمم السالفة بالقدر الذي كان في حضارة الإسلام من قبل وإذ ذاك. وما نشأ عليه أعلام اليهود في حضارة الإسلام. وما كتبوا فيه أو جادلوا، لا يمكن أن يكون إلا من علم أمة العرب والإسلام، فهو شعر عربي أصيل تبعه شعر شبيه به عبري، وهو نظر في علوم التوراة يسير الخطو بالخطو على آثار كبار علماء الإسلام، فمن درس اللفظ والكلمة، إلى البحث في التفسير، إلى النظر في التأويل، إلى الجدل الكلامي الاعتزالي. بل اختار أعلام اليهود في لسان علمهم هذا ما كان أبعد في لغة الإسلام، من مثل عبارة: "وفي أمِّ الكتاب" و"في محكم التنزيل"، يريدون بذلك توراتهم التي أطلق عليها ربِّيُّوهم وأحبارهم اسم "القرآن"، لما للغتين من اشتراك في اللفظ والدلالة. حتى إذا اشتد عودهم في هذه العلوم مع ما ثقفوه من علوم توراتهم الخاصة، صاروا تلامذة في علوم الفلسفة والتعاليم والطب وغيرها من العلوم الإنسانية التي وطأ أكنافها علماء الإسلام.

تتلمذ اليهود في كل ذلك، وبالطريقة الموصوفة، ليؤسسوا لهم علما **عبريا يهوديا** صارت له خصوصيته في الغرب الإسلامي الذي مثل عندهم عهدُه الزاهر "عصرَهم الذهبي".

تنبهنا إلى هذه الجوانب ونحن نؤرخ للثقافة العبرية اليهودية في الغرب الإسلامي، وكان انشغالنا بهذا التاريخ زمنا قارب الثلث قرن، وتوزعت جهود بحثنا الأكاديمي خلال هذه الفترة في مجامع الندوات والمناظرات، وفي ما أثمرته هذه من كتب ودوريات، ولاحظنا صعوبة تمكين الباحث من هذه البحوث وهي موزعة مشتتة في مصادرها، وهي منوعة متباعدة في مواضيعها، وألح بعض إخواني ممن يحسنون بـي الظن، أن أجمع هذا المتناثر ليسهل الوصول إليه، والنظر فيه، فلما رجعت إلى

الحصيلة وجدتها توزعت في أربع مجموعات، كل مجموعة تُعنى بنوع من البحث، أولها بحوث اهتمت **بالثقافة العبرية اليهودية الأندلسية** التي كان لها العلم العربي الإسلامي رافدا ومغذيا. وثانيها مجموعة بحوث اهتمت **بالثقافة والتأريخ العبري في أرض المغرب**. وثالثها مجموعة بحوث اهتمت **بالدراسات اللغوية المقارنة** التي نظرت في وشائج الصلات بين اللغات التي جرت العادة بأن تسمى سامية (عروبية)، ونظرت في المعجم المقارن أو في الاستعمالات اللغوية في النصوص المقدسة. ورابعتها مجموعة بحوث جرت وقائعها في موائد مستديرة كانت تنظمها كلية الآداب ومؤسسة كونراد أدناور، واختصت هذه البحوث بالنظر في **الدراسات التوراتية والشرقية**.

هذه حصيلة مسيرتنا الجامعية منذ أن التحقنا بالجامعة-عدا المصنفات الكاملة والترجمات- أحببنا أن نخرج منها مجموعتها الأولى، وهي المجموعة التي اهتمت **بالثقافة العبرية اليهودية الأندلسية**. واخترنا عنوانا لهذه المجموعة هو: **التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي**.

لماذا **التراث اليهودي في الغرب الإسلامي؟** لأن العلوم التي نشأت ونمت في ظل حضارة الغرب الإسلامي كانت في شق منها من بنات جهود اليهود في الغرب الإسلامي، فقد وضعوا مشهور تآليفهم باعتماد الموروث اليهودي في لغته وأصوله ومظانه، بما في ذلك ما اقتبسوه أو شرحوه أو كانوا فيه من المحاججين المنتقدين. ووضع بعض من مشهوري أعلامهم في علومهم هاته بلغة عربية فصيحة أيضا.

ولماذا **هو تراث عبري**، لأنه ثمرة لجهود أعلام يهود الغرب الإسلامي كتبوها بلغة عبرية أو حرف عبري، وهي مبنية أساسا على التراث العربي الإسلامي. فهي مؤلفات ليهود كل مضامين كتبهم هي ثمرات الإبداع العربي الإسلامي، حيث تجد سلسلة الشعراء العرب، جاهليين ومخضرمين ومولدين، وتجد ابن سلام الجمحي والمعري والجاحظ وقدامة بن جعفر وغيرهم ممن كان لهم قدم ثابتة في الأدب. وتجد الغزالي والفارابي والكندي والبطليوسي وابن حزم وابن طفيل وابن رشد وكل من كان له السبق في حقل من حقول المعرفة إذ ذاك، مما صار موروثا إنسانيا بُنيت معالمه على أس من المعرفة الإسلامية. وقد أمعنوا النظر في كل هذا، وأخذوا منه الكثير ليصبح لبناتٍ في بناء فكرهم الذي أرادوا أن يضفوا عليه خصوصية تكون من عنديتهم في أرض الغرب الإسلامي، لأن بهذه الصفة مكّنوا لهم ولعلمهم في أرض الغرب المسيحي عندما نقلوا إليه بطريقتهم، العلوم العربية والإسلامية. وكان النقل بمعنى الحمل، فهم حملوا إلى الغرب كتبا ومخطوطات في أصولها، وكان النقل أيضا بمعنى الترجمة، وقد ترجموا إلى اللغة العبرية كثيرا من التراث العربي الإسلامي،

كما نقلوا أو ساعدوا من نقل، في ترجمتها إلى اللغة اللاتينية، وصار ما نقلوا نصوصا بلغتها ومعانيها جزءا من نصوص أعلامهم دمجوه في مؤلفاتهم الخاصة. وصار ما ترجموه من تلكم النصوص العربية في حقول من المعرفة مختلفة، جزءا من النص العبري الوسيط منه انتقل إلى أعلام الفكر اللاتيني وواضعي حجر أسس عصر النهضة.

ونأمل من هذا العنوان **التراث العبري اليهودي** أن يكون جامعا مانعا لما نروم أن نقوله، فسِفرنا هذا لا يريد أن تنحصر أهدافه فيما يقدم من معارف، نأمل من الله أن ينفع بها، ولكننا نريد أن نقول به إن الحضارة الإسلامية في زاهي عصورها، كانت تنشر مبدأ عظيما لخصته الآية الكريمة **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾** (الحجرات 13).

وبناء عليه عرف اليهود في ظل الإسلام أمنا اجتماعيا وازدهارا اقتصاديا ورقيا فكريا، لم يعرف في غير حضارة الإسلام، وليس المكان هنا مكانا للجدل للرد على الذين يشككون في هذه الحقيقة باعتمادهم حالات الشذوذ، وإلا فالمجتمع الواحد بل العائلة الواحدة، تمر عليها فترات يجور بعضها على بعض، ويكون جزءا منها ضحية لجزء. طبيعة الله في بعض خلق لم يلتزم بمقاصد السنن والقوانين. معتمدنا نحن فيما نقول، أي البرهنة على ذاك الأمن الاجتماعي والازدهار الاقتصادي والرقي الفكري، هو ما جاء في كتب التاريخ يحدث عن اليهود وهم في قلب اقتصاد المجتمع الإسلامي، وما جاء في مجامع الفتاوى وكتب الحسبة مما لا ينزع منهم حقوق، وما جاء في مصنفات فهارس العلم والعلماء، مشرقية ومغربية، وقد نالوا فيها حظ التقدير والاحترام والإشادة بما فعلوا في العلم، مثلهم مثل العلماء المسلمين. ولكن وبالأخص، يشهد بما نقول، هذه الدفقة العلمية التي طرأت في الغرب الإسلامي، في كل مجالات العلوم، وهي التي جعلت من عهود الأندلس **العصرَ الذهبي للفكر العبري اليهودي** على مدى تاريخه. شهادة من كبار علماء اليهود والمهتمين بتاريخ الفكر في الغرب الإسلامي وليست منا.

سِفرنا هذا- وأيضا المجامع الثلاثة الأخرى- هو الشهادة الملموسة، وهو الرد الهادئ على كثرة ما قيل في هذا الشأن. ونريد منه أيضا أن يكون أداة تبعد مزايدات اليوم، من جوانب متعددة مختلفة، مما لا حاجة للعقل به. فالعقل عقل، ويزدان بصفاء القلب وطمأنينة الإيمان.

يتضمن هذا السفر الشهادةُ البحوثَ أو الفصول الآتية:

1 مكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة فيه، 2 صور من اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس، 3 الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط، 4 كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا، 5 شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم، 6 إسماعيل بن النغريلة اليهودي وزير إمارة غرناطة، 7 من سياسة المدينة لأفلاطون إلى الضروري في السياسة لابن رشد، 8 ابن رشد ومحنة السياسة، 9 دور الترجمة العبرية في نقل العلوم العربية والإسلامية إلى الغرب في العصر الوسيط، 10 كتاب ميزان العمل لأبي حامد الغزالي، الترجمة العبرية: الميزان بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية، 11 تلخيص كتاب الخطابة: الترجمة العبريـــة، 12 المتكلمون اليهود في الشرق والغرب الإسلاميين، 13 أبرهام بن عزره ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا: حي بن يقظان من ابن سينا إلى ابن عزره، 14 حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي، 15 رحلة ابن يونة الأندلسي الطظيلي.

ونأمل أن يجد القارئ الكريم في هذا الجماع ما يمتعه، فإن كان ذلك فهذا من فضل ربي، وإن وجد فيه بعض الزلات فليقومه بالتغاضي أو بجود منه علمي يسعدني ويغني الكتاب إذا قدر له أن يطبع من جديد.

والعون من الله لا رب غيره

في الرباط ثاني رمضان الأبرك 1426

المـــوافق السادس من أكـــتوبر2005

مكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة فيه [1]

ملاحظات لا بد منها

لا يحق لنا أن نزعم بأننا نستطيع أن نتناول في هذا المدخل مضمون العنوان الذي عنونا به بحثنا هذا، تناولا مفصلا ودقيقا وشاملا، لأن مقولة العنوان كانت مادة غزيرة لسلسلة متواترة من تراثنا التاريخي منذ العصر الأندلسي وإلى اليوم، كما كانت مطلبا كرست له أجيال من الباحثين المختصين، الوقت الطويل والجهد الكبير، لذلك فرغبتنا في هذا المدخل، هي أن نرسم خطاطة للمسرح الذي أثمرت تربته حضارة فريدة أفسحت المجال للفكر الإنساني في امتداداته المختلفة. ومن تلك الامتدادات ما أنتجه العصر الذهبي العبري الذي بنى صرح ثقافته من مكونات فكرية عربية إسلامية، فأنتج هو أيضا تراثا أرخ له اليهود بلغتهم، وأرخت له سلسلة من كتب التاريخ تختلف تفصيلا واختصارا، فما هي إذا عناصر مكونات هذا المجتمع الأندلسي الفريد ؟

1-العرب

كانت النواة الأولى للعرب الذين وصلوا الأندلس تتكون من القيسيين والكلبيين، ممن وفد مع موسى بن نصير، ثم جاءت بعدهم دفعة أخرى مع الحر ابن عبد الرحمن الثقفي سنة 94 هـ، ومنذ ذلك تتابعت الهجرات، واستجلب عبد الرحمن الأول أجنادا سوريين، استقروا فيما بعد في جنوب وغرب الأندلس، وسمي أولئك الوافدون مع ابن نصير البلديين، في حين سمي الوافدون مع بلج بن بشير الشاميين.

استقر العرب بصفة عامة في مدن السهول الخصبة، خصوصا في منحدر الوادي الكبير وقرب منحدرات أنهار التجه وشنيل وإبره قرب مُرسيا، واستقر العدنانيون القيسيون حول طليطلة والهذليون في منطقة أريولة وأكثر التميميين والقيسيين في منطقة إشبيليا وبلنسيه. وتوزع القحطانيون اليمنيون في عديد من الأماكن. واستقرت الأرستقراطية الحميرية في قرطبة وبطليوس وإشبيليا وألبيره ومرسيا، وتوزعت منازل العرب الشاميين في أماكن متعددة، فنزل جند دمشق كورة (ضاحية) ألبيره وجند الأردن كورة جيان وجند مصر كورة باجة وبعضهم بكورة تدمير[2] وعدَّهم مؤلفُ "ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم"، في الجنس الأول والثاني من ساكنة الأندلس حيث قال: "الجنس الأول دخل إليها من بني هاشم الجم الغفير، من

---

[1] نشر المقال في مجلة التاريخ العربي الصادرة عن جمعية المؤرخين المغاربة، مطابع الأطلس، الرباط، العدد الأول 1996، من الصفحة 267 إلى 289. والعدد الرابع 1997.

[2] لسان الدين بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، [تحقيق محمد بن عبد عنان]، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973، ج1، ص.103-105. وأنظر أيضا : ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**،فهو يذكر فيها القبائل العربية ويذكر المنازل التي استقرت بها.

ساكنة الأندلس حيث قال: "الجنس الأول دخل إليها من بني هاشم الجم الغفير، من الحجاز واليمن والعراق والشام ومصر وجراثيمهم ومواليهم الجم الغفير، من سائر البلاد التي ذكرنا"[3].

2- الأمازيغ

تدفقت زناتة،مع الطلائع الأولى للفتح، ثم تبعتها صنهاجة أيام ضعف الدولة الأموية، وازداد هذا العنصر سلطة في عهد المرابطين، حيث احتلت قبائلهم كثيرا من المدن، وخصوصا الثغور منها : "ولما فتح الموحدون الأندلس واستولى يوسف على شرقها، أنزل زناتة في بلنسيا وصنهاجة وهسكورة في شاطبة ومرسيا، وأهل تنمل في لورقة، وكوميا في ألمرية وبرشلونة. وعندما استرجع باجة سنة 570هـ أرسل مع أهلها قبيلا من الموحدين بأولادهم وعيالهم ليسكنوا معهم فيها. وفي سنة 616 أرسلت مجموعة من كوميا إلى الأندلس"[4].

وعدّهم صاحب أعيان فاس من الجنس الثالث ممن دخل الأندلس حيث قال: "الجنس الثالث دخل إليها من برابرة المغرب وإفريقيا. ومن كان منهم من أهل الحاضرة استقر في القرى"[5]. ومن بيوتاتهم التي ذكرها ابن حزم في جمهرة الأنساب: وزداجة وملزوزة وامغيلة ومكناسة وازناتة ومديونة وهوارة ومصمودة وأوربة وزواوة وصنهاجة[6].

3- السقالبة (الصقالبة) أو الموالي

وهم الخدم المستجلبون من الشمال، وأصلهم من أسارى أسرتهم الجيوش الجرمانية في حروبها مع السلافيين، ثم حُملوا إلى الأندلس وبيعوا بها. والبعض منهم كان من أسرى القراصنة الذين كانوا يطوّفون في مياه الأبيض المتوسط. واستجلب اليهود، من كان منهم خاصا بخدمة الحريم، من فرنسا، خصوصا منVerdun[7]. ويقول ابن حوقل:"ومن مشهور جهازهم الرقيق من الجواري والغلمان الروقة من سبي أفرنجة وجليقة وخدم الصقالبة...والصقالبة قبيل من ولد يافث...فنصف بلدهم بالطول يسبيه الخراسانيون...والنصف الشمالي يسبيه الأندلسيون من جهة جليقة

---

[3] ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، مؤلف مجهول، [تحقيق عبد القادر زمامة] مجلة البحث العلمي، العدد4،3، السنة الأولى، 1964، ص. 55(سنحيل عليه بـ"زمامة).

[4] ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب [تحقيق كولان وليفي بروفنسال] [ج 4، تحقيق إحسان عباس]، دار الثقافة، بيروت، 1967، ج 4، ص.69.

[5] زمامة، ص.55.

[6] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، [تحقيق عبد السلام هارون] دار المعارف بمصر ص.498-502.

[7] E. Lévi- Provençal, **l'Espagne musulmane**, Paris, 1932, P.29 = Lévi (Provençal 2).

وإفرنجة وانكبردة وقلورية، وبهذه الديار من سبيهم الكثير، باق على حاله..."[8]. وكثر عدد الصقالبة الموالي أيام الخلافة، وصار لهم ذكر وصيت. يقول ابن عذاري المراكشي:"...وكانوا أبهى حلل المملكة وأخص عددها، عني الخلفاء بجمعهم والاستكثار منهم". وبلغوا حظوة عند الحكم ما بعدها حظوة، فعلى الرغم مما ظهر منهم من أمور قبيحة فإنه كان يقول: "هم أمناؤنا وثقاتنا على الحرم، فينبغي للرعية أن تلين لهم وترفق في معاملتهم فتسلم من معرتهم، إذ ليس يمكننا في كل وقت الإنكار عليهم ". وازدادت سطوتهم بعد موت الحكم حتى ظنوا أن "لا غالب لهم وأن الملك بأيديهم" كما يقول ابن عذاري[9]. وجاء في نفح الطيب:"إن عدد الفتيان الصقالبة بالزهراء، بلغ ثلاثة عشر ألف وسبع مائة وخمسين فتى... وعدة النساء...الصغار والكبار وخدم الخدمة ستة آلاف وثلاث مائة وأربعة عشرة امرأة"[10].

4-المستعمرون أوالنصارى المعاهدون أو الأعاجم (Los Mozarabes)

وهم النصارى الذين بقوا بعد فتح الأندلس في المدن والبقاع المفتوحة، في ظل الدولة الإسلامية، وكانوا يكونون مجموعات كبيرة في القواعد الرئيسية مثل قرطبة وإشبيلية وطليطلة[11]. وكان من الطبيعي أن يكون عددهم كبيرا في كل أرجاء الأندلس، ففي معاهدة فحص غرناطة مثلا، وعد المعاهدة ابن رودمير باثني عشر ألف مقاتل، وكانوا في منطقة جد محدودة[12]. وكان هؤلاء النصارى أوالأعاجم يكونون طبقتين داخل المجتمع الأندلسي: طبقة عليا جماعها كبار النصارى ووجوههم، وطبقة من العامة. وقد غير الفاتحون من الوضع الاجتماعي لهؤلاء، ومكنوهم من خدمة الأرض مقابل جزء يسيرمن منتوجها يؤدونه للدولة، ويحتفظون هم بجله، وكانوا قبلا أقنانا مملوكين[13]. ولم تضع منهم حقوقهم الاجتماعية، إذ أخذت جل أرض الأندلس صلحا، وعليه فإن أصحابها كانوا يبيعون ويباع منهم، وأبناء آخر ملوك القوط حافظوا على ثلاثة آلاف ضيعة سميت بعد ذلك صفايا الملوك[14].

---

8 أبو القاسم بن حوقل النصيبي، كتاب صورة الأرض، ط2، القسم الأول، ليدن، 1938، ص.110.

9 البيان، ج2، ص.259.

10 أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطب...، [تحقيق محمد محيي الدين عبد المجيد] مطبعة السعادة، مصر، 1949 ، ج2، ص.103.

11 لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، [تحقيق محمد عبد الله عنان] مكتبة الخانجي، القاهرة،1937، ج1 ، ص.106- 107.

12 البيان ج 4 ص 69؛ والإحاطة، ج1 ص.109.

13 E. Lévi -provençal, L'Espagne musulmane au Xè siècle, P.160 = Lévi - (Proveçal)

14 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورات عكاظ الرباط، 1988، ص.148-169. أنظر التفصيل في، Lévi-Provençal, Histoire de L'Espagne musulmane, Paris, 1950, T.3 p.214-226 (Lévi- Provençal 2)

5 - المولودون أو المسالمة من أهل الدين

وهم سكان الأندلس الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام. وعدهم صاحب "أعيان فاس"، هم والنصارى المعاهدة، في الجنس الرابع قال:"الجنس الرابع من أهلها الذين دخل عليهم المسلمون، منهم من أسلم واستقر بموضعه، ومنهم من سبي عند الفتح واستقر بها، وبها بقي عقبه، ومنهم من أسلم بعد الفتح أو سبي بعد الفتح واستقر بها عقبهما. وهذا الصنف على أجناس، منهم الروم والجلالقة وقشتالة، وراغون البرمدي، والعريقيين والبنير[15] والطوطبيين من الأمم القديمة، ومنهم أهل البريس مدينة مستقر طاغية فرانسيس، ومنهم عجم رومية...ومنهم من كان اليهود مستقرا بها قبل الفتح، وأسلم عند الفتح أو بعده، أو دخل إليها بعد الفتح و أسلم "[16] .

6- اليهود

لا يعرف متى وصل اليهود أرض إسبانيا فقد زعم أنهم جاءوا إليها مع طلائع الفينيقيين الأولى الذين قدموا مع Tharsis في القرن العاشر قبل الميلاد، كما زعم أيضا أن مجموعة ثانية منهم وردت أيام نَبُوخَذْ نُصُّر سنة 558 قبل الميلاد. ومن المؤكد أنهم كانوا موجودين في أرض إسبانيا منذ القرن الرابع الميلادي، إذ أقر المجمع الذي عقد فيIlibrow، مابين 309 و312 (ق.م) عديدا من البنود يمنع بمقتضاها تعامل النصارى مع اليهود وكذا مخالطتهم والزواج منهم ومشاركة الطعام[17].

وكان هؤلاء اليهود الذين استوطنوا الأندلس قبل الفتح عونا للفاتحين، يقول المقري عن فتح طارق:"... ثم لحق ذلك الجيش بالجيش المتوجه إلى البيرة، فحاصروا مدينتها وفتحوها عنوة، وألفوا بها يهودا ضموهم إلى قصبة غرناطة، وصار ذلك سنة متبعة، متى وجدوا بمدينة فتحوها يهودا، يضمونهم إلى قصبتها ويجعلون معهم طائفة من المسلمين يسدونها"[18]. وقد تحدث أسطور في كتابه" تاريخ اليهود في الأندلس الإسلامية"، بتفصيل عن وجود طوائف ذات أهمية كبرى في عديد من المدن، مثل قرطبة وإشبيلية ولسيانة وغرناطة وطليطلة وقلعة حماد وسرقسطة، وكذا في مدن الشمال، مثل برشلونة وطرگونة وطرطوشة[19]. ولن نفصل القول في موضوع اليهود في هذا القسم من البحث، لأننا سنخصص معظم دراساتنا المقبلة لهم ولأهل الذمة، كما أشرنا سابقا.

---

[15] يذكر المحقق عبد القادر زمامة، في حاشية 54 بأنه لم يتوصل إلى تقويم هذه الأسماء المحرفة عن اصولها.

[16] زمامة، ص.55 .

[17] Raymond, R.Thourent, "**Chrétiens et Juifs à Grenade au IV siècle avant J.C**"Hespéris, T. XXX (1943), PP.201-202.

[18] النفح ، ج1، ص.10؛ البيان، ج2، ص.12.

[19] (أ.شتور، تاريخ يهود إسبانيا المسلمة،ج 1..1960). (بالعبرية).

هذه هي العناصر التي كونت سكان الأندلس منذ الفتح حتى السقوط، وقد استطاعت أن تؤثر وتتأثر، وأن تنتظم فيما بينها تنظيما دقيقا لم يحدث بهذا المقدار في زمن يسير إلا في هذه الأندلس[20]. فهل كانت هذه العناصر تكون وحدة متكاملة أم كانت نسيجا مجتمعيا لم يستطع التخلص من خصوصياته؟ ينطلق الجواب على هذا السؤال من طبيعة الفتح ومسار الاستقراروالظروف السياسية التي ستطبع كل تاريخ الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية. فأرض الأندلس أرض فيئ، فتح جلها صلحا، وعليه فإن أصحابها الأصلين سيحافظون على كثير من أراضيهم، وسيظل لهم وجودهم الفعلي في النشاطات المختلفة. يقول ابن حوقل:"وبالأندلس غير ضيعة فيها الألوف من الناس لم تمدن وهم على دين نصرانية الروم " [21]. والكثير من أصحاب الأرض من غير هؤلاء ممن دخل الإسلام، سيكوّنون في واقع أمرهم معظم سكان الأندلس، وسيصبحون في مصاف العرب والأمازيغ بعد أجيال، وقد تستحيل التفرقة بين هؤلاء وهؤلاء[22].

وكان للصقالبة الذين نيف عددهم في قرطبة وحدها على خمسة عشرة ألف نسمة[23] التأثير الكبير، خصوصا وأنهم كانوا في خدمة أصحاب القرار، وقيادة الجيش، وكان لهم قول مسموع في نساء القصر ولدى أهل السلطة[24]. وظل العنصر اليهودي الذي ساهم في الفتح، كما أشرنا إلى ذلك، نشطا يتحرك في مجالات الاقتصاد المختلفة، ولكنه كان أيضا ذا تأثير سياسي كبير[25].

لقد كون كل هؤلاء ظاهريا، مجموعا ينم عن انسجام، وكانت العامة أكثره، إذ كان في قرطبة وحدها " خلق لا يحصيه إلا خالقهم"[26]، أو كما قال بن خلدون:" ويموج بحر المدينة بالسفلة "[27]. وكان على قمة كل هذه العناصر أرستقراطية عربية تتكون من نبلاء الفاتحين وبعض أكابر البربر والصقالبة، واتخذ هؤلاء الطبقة العامة خدما في كل مجالات الحياة[28]، وكانوا يعيشون، سواء منهم سكان المدن أو الأرياف والحصون، على طريقة ملاك الأراضي الكبار، يستخدمون المولدين والعامة والفلاحين المستعربين في زراعة ضيعهم، فيخصصون لهم أجرا مقدما أو يفردون لهم قسطا من المنتوج[29]، غير أنه سيكون لهذه الطبقة العاملة التي تمثلت في بقية

---

[20] Lévi- Provençal 1, P.32.

[21] صورة الأرض، القسم الأول، ص.111.

[22] Lévi- Provençal 1, T.1; P.75.

[23] البيان، ج 2، ص.232.

[24] نفسه، ص.259.

[25] عبد الله بن بلقين، مذكرات المسماة بكتاب التبيان،[تحقيق بروفنسال]، دار المعارف بمصر،1955، ص.37 و53.

[26] البيان، ج 2، ص.222.

[27] عبد الرحمان بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...،[تحقيق علي عبد الواحد]، ج 3، ص.878.

[28] Lévi- Provençal 1, P 233 .

[29] Lévi- Provençal 2, T.1 ; P .84-85.

الأجناس الأخرى، بطبيعة الحال، فيما آلت إليه الأمور وتبعا للتقلبات السياسية المختلفة، وضع جديد يضعف من شأن العصبية العربية التي لم تجد لها منبتا خصبا في أرض الأندلس، فتحللت الروابط القبلية في المدن وضعفت في البوادي، لأن: "الأندلس ليست بدار عصائب ولا قبائل"[30]. أو كما قال ابن عباد في رسالته إلى يوسف بن تاشفين: " فإننا نحن العرب في هذه الأندلس قد تلفت قبائلنا وتفرق جمعنا، وتغيرت أنسابنا... فصرنا فيها شعوبا لا قبائل وأشتاتا لا قرابة ولا عشائر"[31]. ولم يعد لكثير من أعقاب تلك البيوت الأرستقراطية ذكر، فصاروا من عامة الناس. يقول ابن خلدون:" تجد كثيرا من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة، وأهل الدول منطرحين في الغمار، منتحلين للحرف الدنيئة في معاشهم بما يفسد أخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة"[32].

ومما يثبت هذا الوضع الذي آلت إليه العصبية العربية، أن الحكم في الأندلس، منذ بداية الأمويين وحتى الأفول، ظل متأثرا بما كان لكن هذه العناصر من قوة قد تزداد هنا وقد تضعف هناك، تبعا للغلبة أو الانحدار اللذين كانا من ثمرة الانقسامات داخل سلطة العائلة الواحدة، أو الصراع الذي كان يحدث بين الدويلات، أو التهديدات التي كانت ترد من قوة خارجية شمالا وجنوبا، زيادة على ما كانت تحدثه العناصر غير العربية من فتن أو ثورات أو تطلعات تريد بها علو كرسي السلطة. وباختصار، فإن صيرورة الحكم في الأندلس ظلت رهينة بحركية يكاد يكون لها وحدها التأثير الكبير، تلك هي النزاعات الداخلية والمناوشات الخارجية والصراعات السياسية. وكان لهذه الحركية مرتكزاتها الأساسية هي التي ولدت الفعل اليومي والنشاط المتأجج الذي سبك كل العناصر المكونة لسكان شبه الجزيرة الإيبيرية. وتمثلت هذه المرتكزات في الوظائف التي خص بها كل عنصر في البنية العامة التي تكون الحكم، سواء عندما كان في أوجه وجماع وحدته أو ضعفه وانحداره وتفتته.

الوظائف والوضع الاجتماعي

تربعت النخبة العربية على سدة الحكم، وتقلدت مراتب الوزارة والكتابة والقضاء والشرط والحسبة والخطط والمظالم والمواريث والمباني وبيت المال وضرب السكة[33]، وشاركهم في هذه المناصب في ما بعد، عديد من البربر الذين ارتبطوا بهم دما، وكذا بعض المولدين الذين سوّاهم بهم الإسلام وتضلعهم في لغة القرآن وآداب حضارته الإسلامية. وكتب التراجم والرجال الأندلسية تزخر بأسماء هؤلاء في العلم والقضاء[34]. وقد استطاع هؤلاء المولدون أن يشغلوا مناصب كبرى كانت وقفا على

---

[30] ابن خلدون، ج 2، ص. 46.
[32] ابن خلدون، ج3، ص. 878.
[33] زمامة، ص.55.

الأرستقراطية العربية، مما سيخلق صراعا داخليا مريرا عبر عنه ابن الفرضي في حديثه عن عبد الله بن الحسن المعروف بابن ألشدي، الذي استقضاه أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد، على وشقة وما والاها، قال ابن الفرضي:"إنه كان منسوبا إلى الكبر مزهوا،شديد العصبية للمولدين، منتقدا للعرب، حافظا لمثالبها...توفي335هـ"[35].

أما من احترف من العرب، فكانت حرفتهم الفلاحة والغراسة ونسج الحرير والغزل والنسيج والتجارة فيهما، وبيع العطروالشمع والفاكهة والخضر والخبز. ونشطت عامة البربر في الحواضر، في عديد من الصنائع الجارية، مثل ظفر الحلفاء والقنب والحبال وصناعة المحاريث والسلال والبراذع والشطاطيب وصيد الطيوروحمل الماء والبناء. ومَن سكن منهم البوادي كان يجلب إلى المدن البقر والسمن والزيت والعسل والصوف والدجاج والفواكه والفحم والخشب[36].

أشرنا سابقا إلى أهمية الصقالبة في دولة الأمويين، ورأينا أن عددهم كان كثيرا في عديد من مرافق القصر وخدمة الدولة[37]، حتى قال ابن عذارى:"وكانوا أبهى حلل المملكة وأخص عددها، عني الخلفاء بهم والاستكثار منهم"[38]، فجمعوا الأموال وملكوا الأراضي والعبيد، وتقلدوا وظائف سامية في الدولة والجيش أيام الناصر- وقد نيفت ولايته على نصف قرن- فتولى عبد الله بن بدر الكتابة، وقند المواريث، ودري الشرطة، وأفلح الخيل، وخلف الفتى الطراز، وطرفة بن عبد الرحمن"المطبخ والمواريث"، وترأس نجدةُ حملة من الحملات العسكرية، وأصبح قند، وهو غير الأول، قائدا على طليطلة، وكان بدر الفتى الكبير صاحب السيف[39]، وأشرف عبد الله بن بدر سنة 329هـ على أعمال حفر قناة بين جبل سير والمسجد الكبير بقرطبة، كما أشرف جعفر ابن عبد الرحمن الصقلبي، حاجب الحكم الثاني، على توسيع المسجد. وتولى الشرطة بقرطبة ثلاثة منهم محمد بن تمليخ، صاحب البرد، وأحمد بن ناصر صاحب السوق وقاضي جيان، وخالد بن هشام الذي وزر لهشام الثاني[40]. وتعاظم أمرهم واستخدموا أحيانا في قمع الثوارت وإخماد النعرات، بل كانوا هم أنفسهم وقودا لهذه الثورات، كما جاء في" أخبار فائق النظامي وجؤذر"، أيام الحكم الثاني. وظهرت لهم عصبية عبر عنها حبيب الصقلبي أيام هشام الثاني في كتاب أسماه" كتاب الاستظهار والمقابلة على من أنكر فضائل الصقالبة "[41].

---

35 ابن الفرضي، ص.227.

36 زمامة، ص.55.

37 **النفخ**، ج 2، 163؛ و**البيان**، ج 2، صص. 247- 248.

38 **البيان**، ج 2 ، ص. 259 .

39 **البيان**، ج 2، ص.165 و 164 و183 و191 و203 و 214 و 223 .

40 Lévi – Provençal , I, PP105-107.

41 البيان،ج2،ص.259- 262 ومابعدها؛ وانظر:**أخبار الناصر في النفح**، تحقيق إحسان عباس 1968،ج1، ص253- 282 .

ومن اشتغل من موالي الحواضر فقد اشتغل بالصنائع وبعض المهن والتجارة وتقديم الخدمات، فمن صنائعهم الحياكة والخرازة والنسيج وسبك الحديد وصناعة آلات الحرب والنحاس وآلات الخيل وسرجه. ومن مِهَنِهم الصباغة والحجامة والتطبيب والطحن وخراطة العود ونجارة الخشب وتسمير البهائم. وكانوا يتجرون في النعال والحياك والجلاليب واللحم. أما الخدمات التي كانوا يقدمونها للمجتمع، فتمثلت في ضرب الطبول والبنود والقيام بالمساجد والآذان ورصد الوقت ودفن الموتى وحفر القبور وحراسة الأسواق ليلا، وحراسة الفنادق وحمل السلع من بلد إلى بلد[42].

واحتل المعاهدة النصارى مناصب كبيرة في الدولة والجيش[43]، مثل عمر بن قومس (Comes) الذي كان كاتبا للأمير عبد الله (توفي298هـ) [44]. وعلى الرغم من اعتراض الفقهاء على بلوغ النصارى مناصب عليا في الدولة، فإن ذوي السلطة لم يروا في الأمر بأساء، إذ تحدثنا الأخبار أن الفقهاء حثوا الأمير محمد الأول على تخيير كتابه النصارى بين الإسلام أو العزل، كحال كاتبه القومس بن أنطونين[45]، غير أن الأمير ومن جاء بعده لم يستغنوا عن كتابهم ومقتصديهم اليهود والنصارى خلال الحكم الأموي كله[46]. ولاشك أن هؤلاء كانوا إداريين يدبرون أمور الاقتصاد وتنظيم الدولة، وكانوا يختلفون عن كتاب الرسائل كما يفهم من كلام المقري. واسترشد أصحاب الحل والعقد في الأندلس بكبار النصارى في كثير من الأحيان، فقد أشار أرطباص- الذي عينه العرب بعد الفتح، حاكما على طليطلة ورئيسا للنصارى وزعيما لعجم الذمة ومستخرجا خراجهم لأمراء المسلمين- علَى أبي الخطار هشام، بتفريق القبائل الشاميين في الكور، تخفيفا عن قرطبة[47]. كما كان المظفر يستشير أبا الربيع النصراني في مهمات أمره[48]. واعتمد الناصر لدين الله سنة329 عباس بن المندر أسقف إشبيلية، ويعقوب بن مهران أسقف بجاية وعبد الملك بن حسام أسقف البيرة، في بعثة من قرطبة إلى جليقة لمفاوضات رودمير في فداء محمد بن هشام[49]. ولعب هؤلاء المعاهدة دورا كبيرا في ثورة ابن حفصون حيث حاولوا التدخل بالصلح أو التخلي عن هذا الأخير[50].

---

42 زمامة، ص.55 .

43 Lévi- Provençal 1 , P112 et Lévi- Provençal 2 ,T. 1 PP. 232 - 234

44 Lévi- Provençal 2 , P111 et Lévi- Provençal 1 ,T..1 P. 290 .

45 انظر مثلا : **النفح** ، ج 1 ، ص. 202. Provençal 2 ,T. 1 PP. 232 - 234

46 Provençal 2 ,T. 1 P .290 .

47 **الإحاطة** ، ج 1، ص.103- 104.

48 **مذكرات** ، ص.66- 67.

49 ابن حيان القرطبي، **المقتبس**، (نشر ب: سالميتا، المعهد الإسباني للثقافة، مدريد، كلية الآداب، الرباط 1979، ج5، ص.467.

50 **نفسه**.

ومن أسلم من هؤلاء المعاهدة النصارى، فمن كان من البادية اكتسب البقر والغنم واشتغل بالحرث وتربية النحل. وكان أهل الجبال منهم يغرسون الجنات ويرعون أشجار الفاكهة ويقطعون الخشب ويصنعون الفحم. ومن ولي البحر منهم امتهن الصيد وجلب الحوت والسردين وصناعة السفن وآلاتها [51].

سبق لنا أن ألمحنا أعلاه لأهمية اليهود إبان فتح المدن الأندلسية فنالوا كبير جزاء لهذا الفعل، وأعدوا نفوسهم ثقافة وعلما، ليقوموا بالمهمات الجسام في جهاز الدولة، فهذا حسداي بن إسحق بن شبروط يصفه ابن حيان بـ: "وحيد العصر الذي لا يعدل به خادم ملك، في الأدب وسعة الحيلة ولطف المدخل وحسن الولوج"[52]. وحسداي هذا كان مترجما للناصر ومدبرا لإدارته العامة وجمارك المملكة، كما كان يذهب في سفارات خطرة، ويستقبل السفراء القادمين على قرطبة. وهكذا استقبل سنة944م. سفارة قسطنطين الثامن الذي ورد من بزنطة، واستقبل سنة956 ممثلي أطان الأول Otton القادم من ألمانيا. واختاره الخليفة لسفارة لدى أرمود الثالثOrdomo عندما نزع إلى الصلح سنة955م. وهو الذي أقنع الملكة Tota de Navarre بزيارة العاصمة[53]، وذهب أيضا في سفارة إلى أردون بن ردمير، ملك جليقة لفداء محمد بن هشام وعقد الصلح[54]." فارتفعت[زالت] به الحرب بين الملتين بين مدينة شنترين ومدينة وشقة، فاقنع رودمير غيره من النصارى بالصلح والمسالمة"[55]. وهو الذي عقد السلم مع شنير بن غفيريد الإفرنجي صاحب برشلونة كما رضي بذلك الناصر لدين الله[56]. وكلف الحكم الثاني أبرهام بن يعقوب الإسرائيلي الطرطوسي ببعثة وجهها إلى ملوك الشمال[57]. ونقل ابن الخطيب عن ابن حيان قولا في ابن النغريلة المشهور، جاء فيه:" وكان...من أكمل الرجال علما وحلما وفهما وذكاء ودماثة ودهاء ومكرا وملكا لنفسه، وبسطا من خلقه، ومعرفة بزمانه...ناهيك برجل كتب بالقلمين، واعتنى بالعلمين، وشغف باللسان العربي ونظر فيه، وقرأ كتبه وطالع أصوله، فانطلقت يده ولسانه، وصار يكتب عنه وعن صاحبه بالعربي في ما احتاج إليه من فصول التحميد لله تعالى والصلاة على رسول الله، والتزكية لدين الإسلام، وذكر فضائله، وما يزيد ولا يقصر فيما يريد ولا يقصر فيما ينشئه عن أوسط كتاب الإسلام... وكان قد حَمّل ولده يوسف المكنى بأبي حسين على مطالعة الكتب، وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية يعلمونه ويدرسونه، وأعقله بصناعة الكتابة،

[51] زمامة، ص.55.
[52] المقتبس، مدريد، ص. 366.
[53] Lévi- Provençal 1 , P112.
[54] البيان،ج 2 ، ص.221.
[55] المقتبس، مدريد، ص.467 .
[56] نفسه .
[57] أ اشتور، ج1، ص.228- 229 .

ورشحه لأول حركته لكتابة ابن مخدومه بلكين برتبة المترشح لمكانه تمهيدا لقواعد خدمته، فلما هلك إسماعيل في هذا الوقت، أدناه باديس إليه وأظهر الاغتباط به، والاستعاض بخدمته عن أبيه " [58] .

وقصة ابن النغريلة في تاريخ الأندلس كانت فصلا من أهم الفصول التي امتزج فيها الدهاء بالمكر، وبررت فيها الغاية الوسيلة، فقد أباح ابن النغريلة في مهمته في قصر باديس كل شيء، فقد قتل خاله أبا الربيع ابن الماطوني لما مالت إليه أم ماكس[59]، وأبعد كل من رأى فيه خطرا عليه من القصر، وألحقه بوظائف خارج غرناطة، وأوغل صدر الرئيس على وزيريه ابن القروي علي وعبد الله. وأصبح يولي ويعزل ويغني ويفقر، إلى أن انتهت حياته بمأساة خص لها الأمير ابن بلقين صفحات عديدة من مذكراته، وجاء صدى هذه الأحداث في رسالة ابن حزم التي خصها بابن النغريلة حيث يقول : "اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا، بدنياهم عن إقامة دينهم وبعمارة قصورهم، يتركونها عما قريب، عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم...حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة، وانطلقت ألسنة أهل الكفر والشرك " [60] . ويقول في نفس السياق، في رسالة التلخيص لوجوه التخليص، إجابة لسائل سأله:" وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أوحصن في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها، محارب الله تعالى ورسوله، وساع في الأرض بفساد. والذي ترونه عيانا من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارّهُم، وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين، مسلطون لليهود على قوارع طريق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام " [61] .

وامتهن من أسلم من اليهود بخياطة الملف والثياب وظفر القيطان ونسج العُقُل والقلنصوات وصبغها، والحجامة والدلالة في الأسواق وإصلاح النعال المخروزة. أما الموالي منهم، فقد اشتغلوا بصناعة الصابون والفانيد وتشبيك الفداوش والشعرياء والترد والمقروض، وتسفير الكتب، وتزويق الخشب، وتركيب المناسج، وضرب الدينار والدراهم وحلي النساء، وفرط الجمان، وخدمة الزجاج، وتصفية المعادن، وصناعة القدور. وتاجروا في الحوت والشحوم والأدوية والأعشاب والصوف والكتان وآلات الطرب والحلي ومواد التغذية. ومن الخدمات التي كانوا يقومون بها، طبخ الأخباز والإسفنج والشواء وعصر الزيت وحملها وتخليص الرباع وتزليجها، وخدمة

---

[58] **الإحاطة**، ج1، ص .438- 439 .

[59] **مذكرات**، ص.48 و53 .

[60] ابن حزم الأندلسي، **الرد على ابن النغريلة اليهودي**، [تحقيق احسان عباس]، دار العروبة، 1960، ص.45. انظر الفصل الخاص بابن النغريلة فيما بعد.

[61] **نفسه**، ص.173.

الحمامات، وسقاية الماء وكراء الأواني[62] وكان لنساء الأندلس على العموم مِهَنٌ اشتهرن بها أيضا، من ذلك ما ذكره ابن حزم في "طوق الحمامة"، إذا كان منهن الطبيبة والحجامة والسراقة؟! والدلالة والماشطة والنائحة والمغنية والكاهنة والمعلمة والمستخفة والصانعات في المغزل والنسيج [63] .

ومن الأكيد أنه كان بالأندلس صناعات كبرى وتجارة دولية وردت الإشارة إليها في أماكن كثيرة في كتب التراجم والرجال والتواريخ، مما لم نستطع ذكره هنا، نظرا لموقع الأندلس الجغرافي وغناها في باطن الأرض وظاهرها، وحوطها ببحرين عظيمين، وكونها كانت مراكز لسلطة قوية في كثير من عهودها .

استقلالية أهل الذمة

بنيت هذه الاستقلالية على وثيقة ترجع إلى أيام عمر بن الخطاب، وهي الوثيقة التي بعث بها القائد عبد الرحمن بن غانم إلى عمر بن الخطاب، حين صالح القائد المذكور نصارى الشام [64]. ويتضح، بادئ ذي بدء، أن نصارى الأندلس لم يتقيدوا، خصوصا في بداية الفتح، بجل بنود الاتفاقية. ففي المعاهدة التي وقعت بين عبد العزيز بن نصير وThéodémir (تدمير)، والتي أمن فيها ابنُ نصير تدميرَ على نفسه وأتباعه، وضمن له فيها حرية المعتقد، لم يرد أي تقييد يلزم تدمير ببقية البنود[65]. وظل مضمون المعاهدة ساري المفعول حتى عهد المرابطين والموحدين، ولم يفرض الفاتحون الإسلام على أهل الأندلس فرضا، وظلوا يعاملون السكان الأصليين، نصارى ويهودا، معاملة خاصة مكنتهم من حرية الدين والمعتقد. فقد أفتى القاضي أبو عبد الله بن يحيى، وكان شيخ المفتين بقرطبة (ت297هـ)، بإطلاق سراح صبي نصراني أسلم ثم عاد إلى النصرانية، في حين ورد الإفتاء بقتل من ارتد من أولاد المسلمين، متى بلغ ولم ينفع فيه التأديب . وسوت الفتوى التاسعة، في أحكام أهل الذمة بين من أنكر نبوة محمد، سواء كان ذميا أو مسلما، ولم توجب شيئا على اليهودي والنصراني الذي يشهد بأن محمدا أرسل للمسلمين ولم يرسل إلى أهل الذمة[66]. وجاء في فتوى ابن تاشفين أن الذين أسلموا خوفا يقبل إسلامهم، و إذا رجعوا عن الإسلام لهذا السبب يعذرون" إذ

---

[62] زمامة، ص.55.

[63] ابن حزم الأندلسي، **طوق الحمامة في الألفة والآلاف**، [تحقيق حسن كامل الصيرفي]، المكتبة التجارية الكبرى، 1959، ص. 19.

[64] الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب**، إشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج2، ص.237- 238.

[65] Lévi- Provençal 2 ,T. 1 PP. 32 - 33 .

[66] أبو الأصبغ عيسى بن سهيل الأندلسي، **وثائق في أحكام قضايا أهل الذمة**، تخريج محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي الدولي للإعلام، القاهرة، 1980، الفتوى رقم1 و2؛ وانظر أيضا: **المعيار**،ج2، ص.334-345.

لا ملامة عليه (من رجع إلى النصرانية) في أن يفر من الظلم بالخديعة والتلاعب"[67]. ويرجع بروفنسال إسلام الكثير من ساكنة الأندلس الأوائل طواعية، إلى الهروب من ثقل الضرائب، بل يرى أن السلطة كانت تفضل أن يحافظ هؤلاء على دينهم، لأن ذلك يوفر لبيت مال المسلمين دخلا كبيرا[68]. ولا يمكن أن نفهم ثورة مسيحيي قرطبة أيام عبد الرحمن الثاني، على أنها ثورة قام بها النصارى لأنهم أرغموا على ترك المسيحية واعتناق الإسلام، وإنما يجب أن نفهمها على أنها ثورة المسيحيين الذين أنكروا الإسلام وحقيقة النبي كحقائق مطلقة. والأصل فيما يعرف بقضية الشهداء، كان تشكيكا في الإسلام وليس دعوة إلى التنصر، وجل المحاكمين كانوا لسبهم الإسلام والنبي، وليس لأنهم كانوا يؤدون طقوسهم الدينية" [69]. والقضية نفسها، كما عرضها بروفنسال، تفصح عن كبير حرية في أمور الجدل الديني، كما تبين تحرز القضاة في مقاضاتهم وأحكامهم على المتهمين، بل تظهر تردد الحكام أنفسهم في الموافقة على هذه الأحكام، مما جعلهم يستفتون الفقهاء قبل اتخاذ أي قرار[70]. وما جاء في رسالة Louis Le Pieux من مسيحيي Merida سنة 828م، تظلما للخليفة عبد الرحمن وابنه الحكم، لا يشكو من أي مضايقة دينية، وإنما كانت الشكوى والتظلم من ثقل الضرائب بالدرجة الأولى. وظل المسيحيون يتمتعون في القواعد الرئيسية مثل قرطبة وإشبيلية وطليطلة باستقلال ذاتي، ويطبقون شرائعهم القوطية القديمة على يد قضائهم وتحت مسؤولية قواميسهم[71] الذين كانوا يتمتعون باحترام كبير، وكانوا من مستشاري الخلفاء في قضاياهم الخاصة، وفي قضايا النصارى وأحوالهم. ويذكر ابن القوطية أن عبد الرحمن بن معاوية، هو الذي نصب أول قومس في الأندلس[72]. ويبدو أن القومس كان يرأس جهازا إداريا كاملا مركزه قرطبة وفروعه في الكور. وهكذا فقد كان أهل الذمة في مختلف مدن البلاد وكورها يسيرون أمورهم برئاسة شيوخ من أهل دينهم ذوي حنكة ودهاء ومداراة ومعرفة بالجباية. وعليه فإن قضايا الطائفة خلال القرن العاشر، كانت تدبر بواسطة موظفين تختارهم الطائفة باتفاق مع السلطةالإسلامية العليا. وكان على رأس هذه الإدارة شخص يسمى باللاتينية Defensor أوProtector، وهوالذي عرف في أدبيات التاريخ الأندلسي بالقومس (Conde Comes). وكان Exceptor هو الذي يحصل الجباية والضرائب. ويقضي في قضاياهم الشرعية الخاصة بهم، قاض يعرف بقاضي النصارى أو قاضي العجم، ويسمى باللاتينية Censor. وكان مرجعهم التشريعي قوطي. أما الخلافات التي كانت تقع بينهم

---

67 المعيار، ج 8، ص.63.

68 Lévi- Provençal 2,T. 1P .74.

69 انظر التفصيل في: Lévi- Provençal 2 ,T. 1 P P. 234-239

70 نفسه، ص.229.

71 الإحاطة، ج1، ص.106(هامش2).

72 عامة قرطبة، ص.149.

وبين المسلمين، فإنها تعرض على القضاء الإسلامي. ومن قضاة النصارى بقرطبة، أصبغ بن نبيل ووليد بن خَيزران وحفص بن البر[73]. وجاء في المقتبس أن الخليفة الحكم استقبل سنة 360هـ رسل حلويرة (Elvira) بنت الملك رودمير "فوصل مع العجم من كبار نصارى قرطبة قاضيهم أصبغ بن نبيل وأسقفهم عيسى بن المنصوروقومسهم معاوية بن لب ومطران إشبيلية عبد الله بن قاسم، يترجمون عنهم"[74].

واستقر كبار أساقفة النصارى بجل مدن الأندلس، إذ في سنة 329 هـ كلف الناصر لدين الله عباسَ بن المندر جاثليق إشبيلية، ويعقوب بن مهران أسقف بجاية، وعبد الملك بن حسان أسقف البيرة بمهمة فداء محمد بن هشام[75]. وكان القوامس يظهرون الطاعة للسلطة الحاكمة في كثير من المناسبات، إذ عندما وصل المنصور إلى مدينة عليسة وافـاه "عدد عظيم من القوامس المتمثلين بالطاعة في رجالهم، وعلى أتم احتفالهم، فصاروا في ملك مسلمين". وقد أظهر المنصور هذا احتراما لهم و أجزل لهم العطاء" فأجازهناك القوامس بجملتهم على اقتدراهم، وكساهم وكسا رجالهم وصرفهم إلى بلادهم" [76].

وتتجلى حرية التعبد في كثرة الكنائس التي كانت منتشرة في كل الأندلس ما بين القرن الثامن والثاني عشرالميلاديين، سواء في المدن الكبرى أو الصغرى. ومن أشهر هذه الكنائس أيام الخلافة، الكنيسة العظمى بقرطبة Saint- Aciscle ومن أشهر الأديرة الواقعة في أطراف المدينة دير أرملاط (Guadimellato)[77].

وكان الأمير أحيانا يحضرالصلاة في الكنيسة، كما فعل أبو عامر بن شهيد[78]، بل كان قرع النواقيس يبهج سمع أهل قرطبة على الرغم من تشدد الفقهاء في هذا الأمر ببلاد الإسلام [79] . ويذكر الإدريسي أنه كان بالأندلس كنيسة من الكنائس تستقبل الناس وتستضيفهم عادة متبعة ورثها الخلف عن السلف ، وكانت دائما عامرة بالقسس والرهبان، وبها أموال مذخرة و أحوال واسعة ، وأكثر هذه الأموال محبسة عليها في أقطار الغرب وبلاده ، وينفق منها على الكنيسة وخدامها " [80] .

ونظرا لهذه الأهمية التي كانت تحظى بها الكنيسة، فإنها لم تكن ملجأ النصارى وحدهم، بل كانت ملجأ المسلمين وكل الغرباء، وتعددت فيها الفتاوى التي وردت في

[73] ابن حيان القرطبي،المقتبس، تحقيق عبد الرحمن حجي، دار الثقافة، بيروت،1956، ص.63-64؛ والعامة، ص.28.
[74] المقتببس، بيروت، صص21- 22 .
[75] المقتبس، مدريد، ص.467 .
[76] نفسه.
[77] Lévi- Provençal 1, PP. 72-74
[78] النفح ،ج1،ص.345.
[79] العامة، ص 151.
[80] نفسه، ص.152.

كثير من المصادر كـ" المعيار" للونشريسي، و"أحكام قضايا أهل الذمة"(81)، وهي فتاوى غطت جل الحكم الإسلامي بالأندلس، مما يبين أهمية الكنيسة ودورها الكبير. ونضرب مثالا لذلك بالفتوى التي وجهت إلى القاضي أبي الفضل عياض، عن أحباس حبسها نصارى معاهدة، على كنيسة لهم، حيث قال:"وكان القسيسون يستغلونها وينفقونها (أموال التحبيس) في مصالح كنيستهم وما فضل منها يأخذونه لأنفسهم"(82)، والفتوى الثامنة من فتاوى ابن أصبغ حيث تقول:"وعلى غرار ما يكون الحكم فيما يتعلق بالأحباس التي تحبس على الكنائس والأديرة، قربى إلى الله تعالى، فلا يجوز للأسقف إخراجها عما حبست عليه من أجل بيعها... إذ يبطل كل تصرف من هذا القبيل... كما هو الحال بالنسبة لأحباس المسلمين على حد سواء "(83).

وإذا تحدثت الأخبار عن هدم الكنائس في الأندلس، فإن ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى وقائع خاصة، أو عندما تصبح الكنيسة معقلا للثورة على السلطة، كما جاء ذلك واضحا في كثير من كتب التاريخ مثـل "الإحاطة " و"البيان المعرب" " و"مذكرات ابن بلقين"، وقد ربطت هذه بين هدم بعض الكنائس وثورة ابن حفصون(84). وكثيرا ما كانت تنتهي تلك الثورات بصلح فلا تمس الكنيسة ويحافظ على حرمتها، كما حدث في فتح ماردة(85). ولو كان هدم الكنائس أمرا متعبا، ما وجدنا فتاوى تفتي بمنع قرع النواقيس أوالتخفيف منه(86)، ولما أشار الونشريسي في "معياره" إلى التسامح في بناء الكنائس والحظ على عدم تهديمها(87). وظل الحفاظ على الكنائس سنة متبعة، كما سنها عبد الرحمن بن معاوية، الذي وجد المسلمين يقاسمون نصارى قرطبة في كنيستهم العظمى، فأوسع لهم البذل في شطرهم، وفاء بعهد المصالحة، وأباح لهم بناء كنائسهم التي كانت قد هدمت إبان الفتح وكذا بناء كنيستهم العظمى خارج قرطبة (88). وكانت الأناجيل أيضا شائعة الرواج يطالعها النصراني وغير النصراني. وقد أفاد منها ابن حزم كثيرا في كتابه "الفصل"، وكان يصاحب رجال الكنيسة ويجادلهم(89).

ظلت سلطة اليهود، ومقاليد أمورهم الدينية الخاصة بهم بين أيديهم، فقد جرت العادة على أن تعين السلطة رأس الجالوت، ويسمى أيضا "الناسي" (الأمير) أوشيخ اليهود، للقضاء في أمرهم وبتشريعهم، ويكون هذا الشيخ نفسه هو الواسطة بينهم وبين

---

81 **المعيار**، ج 7،ص. 73- 74؛ ج 8، ص 59؛ وأبو الأصبغ بن سهيل، الفتوى، رقم 8.
82 **المعيار**، ج 7، ص. 73.
83 أبو الأصبغ بن سهل، ص. 69.
84 أنظر مثلا : **الإحاطة**، ج 3، ص .279 .
85 **البيان**، ج 2، ص.15 .
86 **ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب** [تحقيق ليفي بروفنسال] مطبعة المعهد العلمي الفرنسي... القاهرة، 1955، ص.77- 80.
87 **المعيار**، ج 2، ص.214.
88 **البيان** ، ج 2 ، ص . 229 ، وأبو الأصبغ بن سهل ، صص . 77- 80 .
89 أنظر مثلا: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح و أولاده، القاهرة، ج 2، ص.20.

السلطة المدنية[90]. فقد جاء في فتوى وجهت إلى أبي العتاب، أن يهوديا ادعى أن: عمه حبس عليه جنة، وقام نزاع حول هذه الجنة فأفتى ابن العتاب أن لليهودي الحق إذا أراد رفع دعواه على عميه ومحاكمتهما إلى حكم أهل دينهم[91]. وقد تمتع اليهود، في ظل هذه الحرية، بالسماح لهم ببناء دور عبادتهم في أحيائهم الخاصة وكذلك بين السكانالمسلمين[92]. والدليل على الزيادة في بناء المعابد والبيع، هو كثرة الفتاوى المتعلقة بها، وقد جاءت هذه في "نوازل" ابن سهل[93] وفتاوى الونشريسي[94] وغيرها. كما كثرت الفتاوى أيضا حول التوراة والكتب اليهودية. وقد حذرت إحدى الفتاوى شراء الكتب من اليهود باستثناء كتبهم الدينية[95]. ومنع ابن عبد الرؤوف رواج الأخبار الكاذبة إلا أخبار بني إسرائيل فلا حرج عليها[96]. وقد أفاد ابن حزم كثيرا من هذه الكتب في مؤلفه "الفصل" وأخبر أن كثيرا من فرقهم كانت معروفة في الأندلس، ففي حديثه عن فرق اليهود تحدث عن الفرقة العنانية، وقال: "وهذه الفرقة بالعراق ومصر و.الشام، وهم بالأندلس بطليطلة وطلبيرة"[97]. كما قال عن مذهب العيساوية: "ولقد لقيت من ينحو هذا المذهب من خواص اليهود كثيرا"[98].

هذه نظرة موجزة في الأندلس، أهلا ونشاطا وحريات عقائدية واجتماعية، نشفعها بصور أخرى عرفها المجتمع الأندلسي، تلك هي صور اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس.

---

[90] **مذكرات**، ص.131.
[91] **المعيار**، ج7، ص.439.
[92] أبو الأصبغ بن سهيل، **الفتوى**، رقم7 .
[93] **نفسه**، ص.247 .
[94] **المعيار** ، ج8 ، ص.58- 59 .
[95] **ثلاث رسائل** ، ص. 57. قد تكون كتب الفلسفة أو علوم الأوائل، هي المقصودة هنا بالمنع.
[96] **نفسه** ، ص. 13.
[97] **الفصل**، ج1 ص. 78 .
[98] **نفسه**، ص. 89 .



صور من اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس*

من أهم مجالات اللقاء في مجتمع ما، إذا تعددت أجناسه، لقاء أهل الأديان في مقعد الدرس أو في مجمع المناظرة. وقد نقلت لنا كثير من الآثار الإسلامية، كمؤلفات ابن حزم الأندلسي، صورا من هذا اللقاء. وابن حزم نفسه كان أحد الأعلام الذين يأخذون العلم من أفواه الناس، إذ كان يجالس إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي في دكانه بالمرية[1]، وكان يجادل ابن النغريلة في أمور التوراة[2]، كما جادل علماء اليهود في أمور دينية متعددة[3]، وسمع منهم كثيرا[4] ولقي كثيرا من أهل مذاهبهم المختلفة[5] ، وتحدث مع من سماهم بـ"بعضهم" في كثير من مشكل التوراة[6] .

وبين لنا ابن حزم في "الفِصَل" كثير علم استقاه من الكتب اليهودية والمسيحية المشهورة في زمانه. ونعتقد أن ابن حزم كان ينظر إلى أهل الذمة بعين الريبة، إذا ما تعلق الأمر بالجدل والمناظرة الدينية، فحذر المسلمين مما جاء في كتبهم من تحريف، كما أن له في القسيسين رأيا يتهمهم فيه بالفسق والزنا وحب المال[7]، وله نفس الرأي في اليهود الذين يتهمهم بالكذب ولا يستثني منهم إلا رجلين لم يذكر اسمهما[8].

وهذا الاستثناء يجعلنا، مع أمور غيره، نعتقد أن حكمه هذا في هؤلاء لا يخص إلا رجال الدين فيهم ممن اتصفوا بصفات خاصة، فهو يقول: "فقد يصادف الإنسان المسلمُ اليهوديَ والنصرانيَ لمعرفة تقدمت، أو لطلب يعانيه، أو لبعض ما شاء الله عز وجل، فلا يزين له شيئا من أمره، ولا يعينه ولا يمدحه على ما لا يجوز، وإن أمكنه

---

*نشر المقال في مجلة التاريخ العربي الصادرة عن جمعية المؤرخين المغاربة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد الرابع، 1997، من الصفحة 281 إلى289.

[1] ابن حزم الأندلسي « **طوق الحمامة في الألفة والولاف** »، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1959، ص.19.

[2] نشر المقال في مجلة التاريخ العربي الصادرة عن جمعية المؤرخين المغاربة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد الرابع، 1997، من الصفحة 281 إلى 289.
ابن حزم الأندلسي، « **الفصل في الملل والأهواء والنحل** »، مكتبة ومطبعة على صبيح،ج1، ص.107، والرد على ابن النغريلة اليهودي [تحقيق إحسان عباس]، دار العروبة، القاهرة ، 1960، ص.47.

[3] الفصل ج.1، ص. 137، 432.

[4] الفصل ج.1، ص. 17.

[5] الفصل ج.1، ص. 17.

[6] الفصل ج.1، ص. 3، 116، ج. 2، ص. 18.

[7] الفصل ج.2، ص. 20، 12، 77.

[8] الفصل ج.1، ص. 123.

وعظه فليعظه"[9]. بل نفهم من حديثه أنه يفرق بين اليهودية والباطنية، إذ يقول في ابن النغريلة:"... المستبطن في مذهب الدهرية في باطنه، المتكفن بتابوت اليهودية في ظاهره"[10].

ومع ذلك فلا نستعبد أن يكون حكم ابن حزم هذا في أهل الذمة صادرا عن تجربته الخاصة به، وعن ظروف سياسية عاناها، خصوصا، وأن حكمه عني بالدرجة الأولى رجال الدين وذوي المناصب والجاه دون العامة. وإلا فهذا صاعد الأندلسي الذي كان يعاصره، يستعمل لغة مخالفة تماما للغة ابن جزم. فصاعد، يعد في "طبقاته" بني إسرائيل أمة ثامنة في الخلق، ويذكر بشهرة أوائلهم بالتشريع وسير الأنبياء، يقول: "... وهذه الأمة هي بيت النبوة، ومعدن الرسالة من بني آدم، وجمهور الأنبياء صلوات الله عليهم منهم". وكان أبو الفضل بن حسداي بن يوسف بن حسداي الإسرائيلي صديقا له يحادثه في العلم والعلماء، فهو عنده فريد عصره "ومحله من العلوم النظرية المحل الذي لا يجارى فيه عندنا بالأندلس".

وظل صاعد مصاحبا لابن حسداي إلى أن فارقه سنة 1065/458. ولم تكن صداقة صاعد قصرا على ابن حسداي، فهو يقول في إسحق بن قسطار، خادم الموفق مجاهد العامري:" كان بصيرا بأمور الطب مشاركا في علم المنطق مشرفا على آراء الفلاسفة... جالسته كثيرا فما رأيت يهوديا مثله في رجاحته وصدقه وكمال مروأته"[11]. ولا شك أن صاعدا كان يعرف الكثير من اليهود والنصارى، علماء وعامة غير هؤلاء.

وكانت هذه العلاقة الإنسانية العلمية متمكنة حتى في قصور بعض الخلفاء، كما نقل المقري ذلك[12].

ولا شك أن ظاهرة هذا اللقاء العلمي كانت غالبة على الحياة العامة في الأندلس، فقد كان الحسين بن بقي يناظر في الإنجيل، كما أخبر بذلك صديقه ابن حزم[13]. وناظر ابن رشيق قسيسا في القرآن في كنيسة من كنائس مرسية[14]. وكان القسيسون أيضا يفيدون على الأندلس للتعبد والنظر في علوم المسلمين وترجمتها[15]. وتاريخ

---

9 الرد على ابن النغريلة، ص.174.
10 **نفسه**، ص.47.
11 صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**[حياة بوعلوان]، دار الطليعة والنشر، 1985، ص.201-204،185،172،202، 206.
12 أحمد محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب** محمد محيي الدين عبد المجيد]، مكتبة السعادة، مصر1949،ج.1، ص.345، 905،810.
13 الفصل،ج.1، ص. 52.
14 الونشريسي أبو العباس، **المعيار المغرب والجامع المغرب في فتاوي أهل افريقيا والأندلس والمغرب** [محمد حجي]، دار الغرب الإسلامي،ج. 2، صص. 55، 158، ج. 1، ص. 91
15 نفسه.

طليطلة ومدرستها أثار كثيرا من النقاش وأسال الكثير من المداد، وتُحي اليوم إسبانيا مجد هاتيك المدرسة بإعادة الحياة إليها وإعادتها إلى سالف مجدها.

اتصلت عادة اللقاء العلمي في مجال الدرس ومجالسه، إذ لم يكن هناك فصل بين الطوائف في مجال العلم، كما لم يكن في مجال التدبير. وقد اشتهر العالم عبد الله بن سهل الغرناطي(ق/12) بالعلوم النقلية والعقلية، وامتد صيته من أجلها، واجمع المسلمون واليهود والنصارى أن ليس في زمانه مثله... وكانت النصارى تقصده من طليطلة لتتعلم منه أيام كان ببياسة. وله مع قسيسهم مجالس في التناظر"[16]. كما كان محمد بن أحمد الرقوطي المرسي، متفقها في نفس العلوم "(وكان) يقرئ الأمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها... عرف طاغية الروم حقه لما تغلب على مرسية، فبنى له مدرسة يقرئ فيها المسلمين والنصارى واليهود"[17].

وكما كان اليهود والنصارى يتلقون العلم عن المسلمين، كان المسلمون أيضا يتلقون عنهم، كما أشار إلى ذلك بن الخطيب عند حديثه عن إبراهيم بن زرزار اليهودي، وكان صديقا له، يقول ابن الخطيب في ترجمته لمحمد بن علي بن سودة المري:" ... قرأ الطب والتعديل على الحبر طبيب الدار السلطانية، فارس دينك الفنين، إبراهيم بن زرزار اليهودي"[18] .

وكما تم اللقاء في مجلس العلم والمناظرة، تم أيضا في باب الفتوى، فقد كان أهل الذمة يستفتون الفقهاء في أمور علمية غاية في التعقيد[19].

وظلت العلاقة الإنسانية الأدبية قائمة في الأندلس، الأمر الذي جعل المقري يخصص في كتابه " نفح الطيب"، حيزا مهما لأشعار اليهود والنصارى. وقد بينت لنا النصوص التي نقلها المقري متانة العلاقات الإنسانية والأدبية التي كانت تجمع بين متأدبة اليهود والنصارى ورفاقهم المسلمين. من ذلك ما نقله من شعر لابن المراغي النصراني الاشبيلي الذي أهدى كلبة صيد للمعتمد بن عباد وأرفقها بقصيدة جميلة، ونقل أيضا أشعارا لنسيم الإسرائيلي الشاعر الوشام الاشبيلي، وإبراهيم بن الفخار اليهودي، وإلياس بن المدور اليهودي وبسام بن شمعون الذي راسله أيوب بن سليمان المرواني برسالة نثرية جميلة تصف يوما مطيرا. ونقل أيضا أشعارا للشاعرة اليهودية قسمونة بنت إسماعيل، وكان أبوها جيد القول والشعر كذلك[20] .

---

[16] ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة [تحقيق محمد عبد الله عنان]، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973 ج. 3، ص. 405.
[17] نفسه، ج. 3، ص. 68.
[18] نفسه ، ج. 1، ص. 168
[19] المعيار، ج. 1، صص. 154-155
[20] النفح، ج. 5، ص. 65 وما بعدها.

من مميزات المجتمع الأندلسي الذي تعددت فيه هذه المشاهد الفكرية، أن مكن كل طائفة من أن تنهج نهجها في التعليم الأساسي والعلوم التي تصدر في كتبها الدينية أو عاداتها وأعرافها، أو ما يمت بصلة إلى تواريخها وما تختص به. ومكنها مع كل هذا من عناية بالعلم عامة دون فصل أو حد.

كانت العناية بالتعليم كبيرة في الأندلس، "إذ اتخذ الخليفة الحكم مؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن، حوالي المسجد الجامع وفي كل ربض من أرباض قرطبة. وأجرى عليهم المرتبات،... وعدد هذه المكاتب (التي يتعلم فيها الأطفال) سبعة وعشرون، مكتبا[21] وكان كل مسجد من مساجد الأندلس مدرسة للتعليم، حتى قال المقري:" وليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم، بل يقرؤون جميع العلوم في المساجد بأجرة"[22]. ونفهم من النصين السابقين أن هناك تعليما للضعفاء تنظمه الدولة، وتعليما خصوصيا للأغنياء، وكلها في الجامع من التعليم الأولي حتى العالي. وترك لنا ابن حزم الأندلسي في كتابه مراتب العلوم، صورة ومنهجا تعليميا أندلسيا لعله الصورة المثلى التي كان يرجوها[23]. فالطفل يبدأ بالدراسة في سن الخامسة "عندما يفهم السؤال ويستطيع الجواب" ويبدأ بتعلم الخط من الحروف وتأليف الكلمات والقراءة في القرآن وكل كتاب بالعربية، ويتعلم طريقة الحديث والنطق، ثم يدرس العدد والهندسة والمنطق والطبيعة والتشريح والتاريخ قديمه وحديثه. والفلسفة ضرورية لأنها تبحث في قضايا الخلق ووجود الله والوحدانية والنبوة. وعلى رأس كل هذه علوم الشريعة. وطلب كل هذه العلوم لذة في ذاته، بالإضافة إلى مكاسبها العقلية والمادية. ولا تتوفر شروط هذه المعارف إلا في مدينة عالمة. ويشمل هذا البرنامج علوم الدين واللغة والتاريخ والفلسفة والفلك والرياضيات والطب. والظاهر أن المرحلة الأولى تنتهي بحفظ القرآن وبعض كتب النحو واللغة وبعض دواوين الشعراء.

وهذا تفصيل للبرنامج الذي اختاره ابن حزم في مراتب علومه: من النحو كتاب الواضح للزبيدي، أو الوجيز لابن السراج. والهدف من هذين، القدرة على الخطاب، أما الزيادة في الأحكام فتكون في كتاب سيبويه. ولا فائدة لأكثر من هذا إلا لمن يريد الاشتغال بالعلم.(ص.67). والذي يجزي من علم اللغة كتابان: القريب المصنف لأبي عبيدة ومختصر العين للزبيدي، وبهذا يكون الوقوف على المستعمل. والايغال في اللغة حسن، ومن ذلك قراءة خلق الإنسان لثابت أبي محمد اللغوي، وكذا قراءة الفرق له، والمذكر والمؤنث لابن الأنباري، والممدود والمقصور والمهموز لأبي علي

---

[21] ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**[كولان- ليفي بروفسال]،ج.iv ؛[إحسان عباس]، دار الثقافة بيروت، 1967، ج.2، ص. 240.

[22] **النفح**، ج.1، ص. 205، البيان 1، ج. 2، ص. 240.

[23] **رسائل ابن حزم** [إحسان عباس]، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ج.4، ص.61، 90 وذلك من355،93 "رسالة لحد المنطق".

القالي، والنبات لأبي حنيفة أحمد بن داود الديناوري. والاتساع في اللغة هو عند ابن حزم اتساع في فهم المعاني (ص.67).

والنفس تقوم بالخير من الشعر. ويختار لذلك ابن حزم أشعار حسانّ ابن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وصالح ابن عبد القدوس. ويوصي بتجنب أربعة أضرب من الشعرهن : شعر الغزل والشعر الرقيق، لأنها تؤدي إلى الخلاعة والتواني، (ص.67)، وخصوصا تلك الأشعار التي تعنى بالمذكر ووصف الخمر والخلاعة، فأشعار هذه تهون أمر الفسوق والتقرب من المعاصي (68). أما أشعار التصعلك، فهي تحث على الحرب، وذلك يؤدي إلى هلاك النفس والظلم وسفك الدم. ومنها أشعار التغرب ووصف المفاوز، فهذه لا تحبب الاستقرار وتوقع في المآزق. وأخيرا أشعار الهجاء، فهي تسفه الإنسان وتهتك الأعراض، وفي هذا هلك للدنيا والآخرة. وابن حزم لا يحض ولا ينهي عن غير هذه من الأشعار. غير أن الواضح من مقاصده أن تعليم الشعر يجب أن يكون من أجل الفضيلة.

ثم علم العدد من أساسيات العلم عنده، وذلك في الضرب والقسمة والجمع والطرح، فالاطلاع على الأرثميطيقا، وهي طبيعة علم العدد. وأجل ما ينظر فيها كتاب إقليدس. فيه تعرف الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودوران الكوكب ومدارها في البروج. وبهذا العلم يوقف على تناهي جرم العالم وعلى آثار الصانع فيه. ويعرف الطالب بكتاب المجسطي الكسوفات وعروض البلاد وأطوالها والأوقات وزيادة الليل والمد والجزر ومنازل الشمس والقمر. وأما الإيغال في المساحة فمنفعته في جلب المياه ورفع الأثقال وهندسة البناء وإقامة الآلات.

وقسم النجوم من هذا العلم فيه حق وباطل، ويقرب إلى الهم بتوقع الحوادث.

وبعد هذه المرحلة ينظر الطالب في علم المنطق والعلوم الطبيعية، وبهذا يعرف الحدود والأجناس والأنواع والقضايا. وبالطبيعة ينظر في عوارض الجو والحيوان والنبات والمعادن والتشريح، للوقوف على أحكام صنعة الخالق.

أما علم الأخبار فهو النظر في التواريخ القديمة والحديثة وتاريخ الممالك الإسلامية، ثم تواريخ بني إسرائيل فأخبار الروم تتلوه أخبار فارس. ويطلب هذا العلم في وقت الراحة وبعد السأم من العلوم الأخرى.

وبعد هذا يخوض الطالب في قضايا الفكر مثل هل العالم محدث أم أزلي؟ هل له محدث؟ وإمكان النبوة فسائر النبوات، ثم نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. ومنتهى

العلوم عند ابن حزم، هو علم الشريعة، وفيه ينظر في دقائق القرآن والحديث والفقه والكلام وما إليها[24].

ويختلف هذا البرنامج الذي شغل ابن حزم تأليفا وعملا، اختلافا كبيرا عن البرامج العلمية الأخرى التي وصلتنا، وهي تسمى برنامج أو فهرست، مثل برنامج بن أبي الربيع(599-688-1202/1289)، وبرنامج التجيبي (أواخرالقرن13/7-أوائل14/8) وبرنامج الواد آشي، أستاذ ابن الخطيب، وبرنامج المجاري (14/8ت862/1460). فلم تحتو برامج هؤلاء إلا على كتب اللغة، أما كتب النظر وعلوم الأوائل، فهي غائبة عنها[25]. ولم يتمثل البرنامج الذي وضعه ابن حزم إلا في الموسوعة العلمية التي قام بأمرها كل من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وبعض أعلام لم تكن لهم شهرة هؤلاء، ومن باب هذه الموسوعة عانى بعض أعلام المسيحيين واليهود العلوم العربية الإسلامية، إطلاعا وتقليدا، ومجادلة، وترجمة أيضا، في شبه الجزيرة الإيبيرية وجنوب فرنسا والمماليك الإيطالية.

ولعل ثقافة بعض أعلام اليهود في الأندلس، مثل بحيا بن بقودة ويهودا اللاوي وموسى بن عزره لم تمثل إلا هذه الموسوعة، إضافة إلى علوم التوراة والثقافة العبرية. ومدارج هؤلاء الأعلام هي آخر الخطو في تربية الطفل النصراني أو اليهودي، الذي سار على نفس النهج البيداغوجي الإسلامي، أو نهج الكنيسة أو البيعة، ويظل نهج التوحد والخصوصية قائما فيما هو عقدي ديني، وماله صلة بعائد الخصوصيات. ويكون ماعدا ذلك حضارة مشتركة يتمثل منتهاها في ذاكم البرنامج أعلاه[26].

لذلك كانت البيعة بالنسبة لليهودي مكان التعليم الأولي، وكانت الجماعة تؤدي أجرة المعلم. ويبدأ الطفل اليهودي بنفس الطريقة التي يبدأ بها المسلم باستثناء النصوص التوراتية.

---

24 نجد لأبي الوليد محمد بن رشد في "تلخيصه" لكتاب الشعر لأرشطو وكذا في "اختصاره" له **لجمهورية أفلاطون** آراء في الشعر لاتبعد عن رأي ابن حزم.

25 انظر **فهرست ابن خير [فرنشسكة قداره زيدين...]**، طبعة جديدة ومنقحة عن الأصل المطبوع في مطبعة قومش بسرقسطة، 1893 [زهير فتح الله] المكتبة التجارية مكتبة المثنى ببغداد - بيروت، 1963.
- برنامج المجاري (محمد أبو الأجفان(بيروت، 1982).
انظر كذلك بحثا مدققا في هذا الموضوع في
Quaderni di studi arabi 14, 1996, universitâ degli studi di vennezia.
Khalid chakor alami,**formation et savoir dans l'espagne musulmane**,anVIIIe-XIVe siécle, p. 31-57et **arabica** tome XV,1968.
le barnâmag d'ibn abi-rabie ,pedro chalmenta pp. 183-208.

26 أ. أشتور **تاريخ يهود إسبانيا الإسلامية**، قريت سفر، القدس، 1960، ج2، ص. 247(بالعبرية).

"وعلى الطفل أن يحرك كل جسمه أثناء الحفظ والتحصيل، وعليه أن يتلفظ بالكلمات ليسهل الحفظ... وتجلب هذه الطريقة متعة التعلم وتنبه القوى الروحية وتسهل الاستيعاب وتساعد على الحفظ"[27]، كما قال بروفياط دوران، وهو أندلسي من القرن الرابع عشر.

وهذا يكسب الطفل آلية قراءة الحروف والحركات والكلمات ويتدرب به على تلاوة التوراة. وتدعو القراءة السليمة للنص التوراتي أن يكون الطفل على إلمام دقيق باللغة والنحو والنبر، وعليه أن يتدرب على قراءة لفائف التوراة الخالية من النقط وعلامات الشكل، وذلك بالحفظ الجيد ثم يطلع على كتب التفسير، وتنتهي هذه المرحلة باحتفال "بر مصوه"، [سن البلوغ الديني]. وبعدها تصبح حياته كلها من أجل العلم، إذا كان من الذين اختاروا طريق المعرفة.

وقد خص يهود الأندلس الدرس النحوي واللغوي بكبير عناية، وهم الذين وضعوا الكتب الأولى في علم النحو وعلم اللغة بعد أن كان من قبلهم، في غير أرض الإسلام، لا يزيدون عن وصف المخارج ووضع القواعد التي بها يحفظ اللفظ من التحريف. فبعد أوائل اللغويين كأبي زكرياء حيوج وابن لبراط وابن شبروط، يضع أبو الوليد مروان ابن جناح، أول كتاب في النحو كامل، هو كتاب «التنقيح»، وهو جزءان جزء خاص بالتركيب، وسماه "اللمع"، وجزء خاص باللغة والمعجم وسماه "الأصول". ووضع بعده أبو إبراهيم اسحق بن برون كتابه « الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية ». ولابن قريش رسالة إلى يهود فاس، وفيها عقد مقارنة بين اللغة العبرانية والعربية والأمازيغية، ولغات غيرها قديمة.

وولع اليهود الأندلسيون بالشعر، وهم أول من نظم في الأشعار الدنيوية على غرار الشعر العربي مضمونا وشكلا، وهم أول من استعمل بحور الخليل في الشعر العبري. وقد شغف يهودا الحريزي، بفن المقامة، فبني اسمه على صورة اسم الحرير، وترجم المقامات العربية، ثم وضع هو نفسه مقامات عنونها بتحكموني (الجلسات = المقامات). بعد ذلك نظم كثير من اليهود في فن المقامة.

إن الناظر في الآثار الباقية مما كتبه أعلام اليهود في الأندلس، يجد الكثير من الثقافة العربية، وأحيانا من الفكر الإسلامي، بما في ذلك الحديث والقرآن، استشهادات نصية أو تضمينا. ويجد الكثير من الفكر الفلسفي، والمنهاج اللغوية النحوية العربية، بل والكثير من أسماء النحاة واللغويين والشعراء، في هاتيك المؤلفات التي كتبها أعلام اليهود في الأندلس، بلغة عربية بحرف عبري أو بلغة عبرية مبدأ. وهذا يدل على وحدة المسار ووحدة المناهج. وقد أكد رأينا هذا مؤلفاتٌ منهجية شبيه بتلك التي ألمحنا

[27] Ha¨m zafram, Mille ans de vie juive au Maroc, Maison neuve et Larose, Paris, 1983, p.70.

إليها، مثال كتاب الربي يهودا بن شموئل بن عباس (ق13)، « منيرالمسالك». وكتاب يوسف ين عقنين(ق12) "طب النفوس"، أولهما بالعبرية، وثانيهما بالعربية. وإذا ركز هذان الكتابان على المعارف اليهودية بالدرجة الأولى، فإن موسى بن عزره يريد من مؤلفه «المحاضرة والذاكرة» أن يكون الفكر الأدبي منهجا ومضمونا، هو مكان اللقاء ومجلس العلم، كما يتضح في الفصل الذي يأتي بعد فصل الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط.

الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط*

1- مقدمة

عرضنا أعلاه لتركيبة المجتمع الأندلسي بشريا، أصولا ومسئوليات، ومنهجا في التعليم والأخذ والتربية، ونخص هذا البحث ببعض مظاهر أخرى مما هو من صميم حياة الناس. وتجدر الإشارة إلى أن التنقيب في طوايا الحياة اليومية في الغرب الإسلامي، يعد مركبا صعبا ومسلكا وعرا، لأن كتب التاريخ لم تهتم إلا بالأحداث العسكرية وتاريخ الملوك والدول في تعاقبها، فلم يبق إذن للخوض في هذا الموضوع، إلا كتب الفتاوى والنوازل والحسبة والفقه، مع العود إلى ما جاء في كتب التاريخ للاستئناس. وعلينا أن لا ننسى أن كتب الفتاوى والنوازل والحسبة والفقه، تحف بكثير من المصاعب التي لا تساعد الباحث الموضوعي على التأكد من أحكامه وما يتوصل إليه، فكثيرا ما يتأثر أصحاب هذه المؤلفات بالظروف السياسية وواقع الأحوال والنزعات الشخصية، لذلك ذهبت أحكامهم بين التشدد المفرط والتساهل المخل. وحرصنا نحن على اخذ كثير من الحيطة في دراستنا هذه، وفيها نتناول أولا:

2- السكن

أ- العمران

كانت الأندلس مدنا وبوادي، عامرة بكل أنواع الأجناس، ونضرب مثلا لذلك عدد سكان قرطبة، نظرا لما كان لهذه من أهمية في تاريخ الغرب الإسلامي. فابن عذاري يذكر أنه كان أيام عبد الرحمن الثالث حوالي ثلاثمائة حمام للنساء فقط، وأن عدد الدور تجاوز مائة ألف[1]. وقدر المقري عدد البنيان أيام ابن أبي عامر في قرطبة وأرباضها بمائة وثلاثة عشرألف وسبع وسبعين(113077) من دور الرعية، وأما دور الأكابر والوزراء والكتاب والأجناد وخاصة الملك، فكانت ستين ألفا وثلاثمائة دار، سوى مصاري الكراء والحمامات والخانات. وعدد الحوانيت ثمانين ألفا وأربعمائة وخمس وخمسين[2]. وذكرعدد دور القصر الكبير أيام المرابطين والموحدين فقدره بأربعمائة ألف ونيف وثلاثين. وكانت عدة دور السواد بها الواجب على أهلها المبيت في السور،

---

* نشر المقال في ندوة **الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح**، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، (1)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003 من صفحة 169الى 211.

[1] لبيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، [تحقيق كولان وليفي بروفانسال]،(ج. 4 تحقيق إحسان عباس)، دار الثقافة، بيروت، 1967، ج. 2، ص. 247 و383.

[2] أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب...[تحقيق محمد محيي الدين عبدالمجيد]، مطبعة السعادة، مصر 1949، ج. 2. ص. 80.

مائة وثلاثة عشرة ألف دار، حاشى دورالوزراء وأكابير الناس والبيض. وكانت ديار أهل الدولة إذ ذاك ستة آلاف وثلاثمائة دار[3].

ولا شك أن هذا العدد من المساكن في قرطبة وغير قرطبة، كان يجمع بين المسلمين والنصارى واليهود، إذ لم ترد أخبار في كتب التواريخ والتراجم تنص على عزل رباع هؤلاء، على الرغم من أن س. أشتور S.Astor يذكر أن المستعربين والنصارى سكنوا أيام الخلافة الأموية خارج قرطبة[4]. وظل اليهود يساكنون المسلمين على الرغم من وجود رباع خاصة بهم. ويظهر أنهم اتخذوها باختيارهم ولم تكن فرضا. وذكر أشتور عديدا من هذه الرباع في قرطبة وإشبيلية وغرناطة وطليطلة وقلعة حماد وسرقسطة. وأحيانا كوّن اليهود غالبية السكان كما كان عليه الحال في مدينة لوسيانة التي سكن المسلمون وبعض اليهود أرباضها[5]. وقد دلت شواهد كثيرة على تساكن وتجاور ذوي النحل المختلفة، من ذلك ما جاء عند الطرطوشي الذي ذكر أن الفقيه ابن الحصار كان يجاور بقرطبة نصرانيا يقضي حوائجه وينفعه[6]. وجاء في نوازل ابن الحاج قاضي الجماعة بقرطبة، أنه إذا اشترى رجل دارا بها بئر مشتركة مع الدار التي تجاورها ثم ألفى تلك الدار المجاورة ليهودي أو نصراني فإنه ليس بعيب[7]، وهذا يدل على تداخل الدور وتجاورها. ووردت فتوى في نوازل ابن سهل يستفتي صاحبها في أمر جدار كان بين دار حسان بن عبد الله بداخل قرطبة بحومة مسجد صواب، ودار كانت محبسة على شنوغة اليهود[8]. كما استفتي عبد الله العبدوسي في أمر مسجد ملاصق لدرب اليهود، فطلب أهله من الناظر أن يُجري لهم الماء من المسجد، فأفتى بجواز ذلك[9]. ومما يؤكد مجاورة أهل الذمة لدور المسلمين، ما جاء في رسالة ابن عبد الرءوف من ذكر "لإشراف أهل الذمة على المسلمين في منازلهم"[10]، وكذا ما جاء في فتوى يُسأل فيها عن يهودي اشترى دارا في درب ليس فيه ألا المسلمون...فآذى الجيران بشرب الخمر وفعل مالا يجوز...فأجاب المفتي: يمنع

---

[3] نفسه، ص. 78-79.

[4] אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, כרך1,הוצאת ספרים, קרית ספר,בע"ם,ירושלים,1,1960,ע. 194.
أ. أشتور **تاريخ يهود إسبانيا الإسلامية**، قريت سفر، القدس، 1960،ج2، ص.247.

[5] نفسه، ص. 192-220.

[6] أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص. 148-149.

[7] الونشراسي أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيارالمعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغب، [أشرف على التحقيق محمد حجي]، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981،ج.5، ص. 208.

[8] ابو الأصبع عيسى بن سهل الأندلسي، وثائق في أحكام قضايا أهل الذمة، [تخريج محمد عبد الوهاب خلاف]، المركز العربي الدولي للإعلام، القاهرة، 1980، الفتوى رقم7.

[9] المعيار،ج.7، ص.53.

[10] ابن عبد الرؤوف، ثلاث رسائل أندلسية في أدب الحسبة والمحتسب، [تحقيق ليفي بروفانسال]، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص. 122.

الأذى وما وصف من شرب الخمر وفعل مالا يجوز، دون إخراج المشتري اليهودي[11].

عرفت المجتمعات السكنية الأندلسية ثلاثة أنواع من المجمعات البشرية هي المدينة والقرية والحصن بالإضافة إلى توابعها[12]. والظاهر أن الدور في معظمها كانت صغيرة المساحة. فدور غرناطة كما وصفها رحالة القرنين الخامس عشر والسادس عشر، لم تكن تتعدى50 مترا مربعا. وهي محاطة بجدار به باب متواضع ذو مصراعين من خشب. وكانت دور الأغنياء تمتاز بشرفات خارجية تعرف بـ"السماشي"، مؤطرة[13] بمشرفيات تخفي من خلفها. وتتكون الدور في معظمها من عتبة فممشى فصحن. هو إما مربع أو مستطيل مبلط بزليج، وتقاطعه ممشاوات مضاءة مزخرفة بنجيمات. وبجانب الصحن رواقان يرتكزان أعمدة من رخام أو آجر، حسب مكانة الساكن. وتزين الصحنَ نافورةٌ مربعة أو مستطيلة الشكل أو بئر، كما كان الأمر عليه في دور مالقة. ويتكون الرواق من غرف عريضة ضمنها صالون مركزي مستطيل ينتهي بمخدعين[14]. وينفتح باب الغرف التي بيمينه وشماله نافذتان مؤطرتان بالجبص على الصحن. ويتوصل إلى الطابق العلوي الذي يخصص عادة للنساء، بدرج هاو من رخام، وغالبا ما يكون في زاوية من زوايا الصحن. ويكاد هذا الوصف الذي وصفت به أريي Arié دور غرناطة ينطبق على الوصف الذي وصف به أشتور دارا بطليطلة يعود تاريخها إلى القرن الحادي عشر. وكانت الدور أو "الدويرات" خاصة بالأسرة الواحدة، وكانت هناك دور مشتركة تستأجر لعديد من الأسر. وأحيانا كانت تُسكن "دويرة" شراكة، فتسكن أسرة الطابق السفلي وأخرى العلوي المسمى "مَصريَّة"[15]. وكانت هذه الدور تقع في أحياء سكنية أزقتها ضيقة: "دروب"، غير نافذة، وتتوسطها أحيانا ساحات صغيرة. وتسمى الـ"دروب" بأسماء ساكنيها. وهي خالية في معظم الأحيان من الحوانيت، فهذه تكون عادة في "السويقة". وتقع الـ"سويقة" في ممر واسع نسبيا، بينما يكون مركز الحركة التجارية في أسواق عامة. وفي مركز المدينة تتجمع معظم المهن والمتاجر، مثل سوق العطارين والبزازين والصرافين والخرازين والدباغين. ومصانع هذين الأخيرين تكون بجانب السور أو خارج المدينة. وتقع هذه الأسواق بجانب المسجد الأعظم، كما هو الأمر في طليطلة. وكان سوق "القناة" بطليطلة سوقا عامرا بدكاكين تجار اليهود[16].

---

[11] الونشريسي، ج.8، ص. 737.

[12] Pierre Guichard, **Les musulmans de Valence et la reconquête XIe-XIIIe siècle**, Institut français de Damas, Damas, 1990, t. 1, p.194.

[13] الونشريسي، ج.8، ص.737.

[14] Rachèl Arié, **l'Espagne musulmane au temps de Nasrides 1232-1492**, ed.E.Boccard, Paris, 2em éd. 1990, p.372-374.

[15] أشتور، ج.1، ص.14-15.ج. 2، ص.229.

[16] نفسه، ج. 2، ص.229.

وكان اليهود يسكنون دورا مجاورة لدور المسلمين، كما رأينا سابقا، إلا أن لهم كذلك أحياء خاصة بهم تكون عادة مجاورة لسور المدينة. ولا تكاد هذه الأحياء تختلف في شيء عن أحياء المسلمين[17].

وقد اعتنى الأندلسيون بتنظيم المعمار وجعلوا على رأسه موظفا ساميا يعرف بـ"صاحب المباني"، كما سهروا على الأمن في المدينة بتنظيم العسس، ووكلوا به "الدَّرَّابين"، وجعلوا خطة للطواف بالليل[18].

ب-الأثاث

لا يمكن الحديث عن الدور دون الحديث عن أثاثها. وتشير أريي إلى أن قصور الأندلس ودورها الإسلامية كانت قليلة الأثاث، وأن ما يميز غناها هو جودة الأثاث وإبداع صناعته[19]. ومن هذه الأثاث: الحائطية، وهي نسيج من صوف دقيق الخيوط أو الحرير، مزخرف، وتزين حائط غرفة الاستقبال. وتفرش أرضية الغرف بالزرابي. وكانت الأندلس معروفة بصناعتها، ومنها البسط التي تحمل اسم مدينة بسطة، من إقليم غرناطة. وبُسُطُها من الديباج النادر، وعرفت كذالك بالبسط التي كانت تصنع في مرسية. وتتميز هذه الزرابي الأندلسية بغلبة اللون الأحمر واستعمال الأشكال الهندسية وعدم تناسب طولها مع عرضها. كما تمثل ذلك زربية معروضة في متحف Spanish Art Gallery الخاص بالفن الإسباني بلندن، فمقاييسها هي 0.94 في 3.30[20].

وكانت الطبقات المتوسطة تستعمل "التَّلِّيس"، وهو سجاد غليظُ مادةِ الصنع ذو ألوان مختلفة. واستعملت الطبقات الفقيرة الحصير. وجرت عادة أهل الأندلس بوضع "الطيفور"الذي يوضع عليه الطعام، وسط الديوان، وهو مقاعد تسند على الحائط. ويستقبل رب البيت ضيوفه وهو جالس على "الدَّكَّة" التي تُصَفُّ بمخدات محشوة بالصوف أو جذور القنب. وتكون هذه المخدات مزخرفة أو مطرزة. وكانوا في الصيف يجلسون على مقاعد مغلفة بالجلد. وكان الأغنياء ينامون على "المَطْرَح" أو "المُضَرَّبَة" المغلفة بأجواخ مطرزة، ويتوسدون مخدات من حرير أونسج صقيل. وكان البسطاء يكتفون بالكتان العادي في كل هذه. وكانت الأغطية من صوف. وتُصَفّ الأواني على مرافع من خشب، أو ترتب في كُوَّى محفورة في الحائط. أما مكان حفظ الثياب فهو توابيت من خشب. والجرار أساسية لحفظ الزيت والدقيق والمواد الاستهلاكية الأخرى التي توضع في مخزن العولة.

---

[17] أريي، ص.331.

[18] النفح، ج. 1، 203-204.

[19] أريي، ص.81.

[20] محمد عبد العزيز مرزوق، **الفنون الزخرفية في المغرب والأندلس**، بيروت، ص.140.

وإذا كانت النساء الميسورات يقضين وقتهن في الحديث أو نظم الشعر أو التجميل أوالتطريز على قطائف غالية، فإن النساء الرقيقات الحال كن تشتغلن بالحياكة والغزل، ولذلك من أهم أدواتهن المغزل والنول. وإذا كان مطبخ العائلات الغنية يزخر بأكواب الذهب والفضة والزجاج والتحف المعدنية المزخرفة بالحز أوالحفر أوالتخريم أو التطعيم، أو بأواني الخزف المذهبة الرقيقة المزخرفة بالأشكال الهندسية والصور الحيوانية أو الموشاة بالأشعار أو يحتوي أوعية التوابل الرخامية[21]، فإن مطبخ البسطاء كان يحتوي قناني الكرنب المملوءة ماء أو زيتا، وأواني الفخار من كل حجم.

وقد استعرض ابن رزين التجيبي (القرن13م)، في كتابه *فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان*، وهو كتاب في فن الطبيخ، الأوانيَ الفخارية والنحاسية والقصديرية والذهبية والزجاجية التي كانت تستعمل في المطبخ الأندلسي، كما ذكر عديدا من أدوات القطع والهرس والوزن[22]. ومن الأدوات المنزلية الأخرى الثريات والمباخر والقناني والشمعدانات والسرج وصناديق الخشب أو العاج والتماثيل. وتتنوع كل هذه بين الغالي النادر المنقوش المزخرف، والبسيط العادي من المعدن أو الفخار. ويوجد الكثير من هذه الأدوات في متاحف إسبانيا وكنائسها وبعض متاحف أوروبا كباريس ولندن وبرلين. وجاءت نماذج منها في كتاب الفنون السابق الذكر. وكانت أوعية تسخين البيوت في الشتاء القارص من الرخام أو المعدن أو الفخار، حسب الوضع الاجتماعي. وكان الفحم أو الخشب هما وسيلتي التسخين[23].

وكانت هذه الأدوات ومشمول الأثاث مشتركة لدى الطوائف دون تمييز، فمن الأثاث الذي ذكرها أشتور عندما وصف بيتا من بيوت يهود القرن الحادي عشر في طليطلة: مائدة مدورة للطعام، ووسائد وطئة، أريكة مغشاة بحرير موشى للجلوس، صندوق قصير من خشب على قاعدة من حديد مغلق بقفل من خشب، وفوقه قنينة من فضة للزينة. وبإحدى زوايا الغرفة قنينة من نحاس بها عود هندي للعطر. ويتدلى من السقف مصباحان من نحاس ذوا لون أسود باهت لماع. وصحون العيد صحون مزخرفة بأشعار خطت بالذهب[24].

هذا الاختلاط في السكن والعيش المشترك هو أدعى بالضرورة إلى المشاركة في مناشط العيش والكسب. وتمثل التجارة والصناعة عصب هذه، وهذه خطاطة لواقعها في أندلس العصر الوسيط.

---

[21] نفسه، ص. 146.

[22] ابن رزين، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان** [تحقيق محمد بن شقرون]، مطبعة الرسالة، الرباط، 1981، ص. 4-5. جاء ذكر الأدوات في أماكن متعددة من الكتاب.

[23] أربي، 376-377.

[24] أشتور، ج. 2، 271-272.

3- التجارة والصناعة

كان النشاط التجاري والعمل المشترك رفدُ هذا الاختلاط، إذ كانت الأندلس منذ الفتح حتى سقوط غرناطة، دائمة الرواج التجاري والصناعي على الرغم من فترات الاضطرابات التي تعتريها من حين لحين. وقد خص ابن خلدون صنائع الأندلس بالفصل الثامن عشر في مقدمته[25]. وتجلى هذا النشاط في صناعة الجلد والخشب والأسلحة وضرب العملة وصناعة الخمور والسكر والزيوت والصابون، والصنائع المعدنية، مثل الذهب والفضة والحديد والرصاص وصناعة الزجاج والزئبق والرخام والكُحْل والكبريت الأحمر. وكانت تصدر من هذه، الصناعات الجلدية والفخارية والزجاجية ومَبْرِيات الخشب وأدوات الموسيقى والمصنوعات المعدنية والبسط والورق والكتان والحرير ومواد الصباغة مثل الزعفران[26].

ومن الأسباب التي شجعت هذه الحركة الصناعية والتجارية أمور منها:

أمن السواحل لقوة الأسطول.

والإعفاء من المكوس التي كانت مفروضة أيام دويلات الطوائف.

عدم إقحام الدولة نفسها في النشاط التجاري.

تعويض الخسائر التجارية.

توفير سيولة الإقراض.

بناية الأسواق والفنادق والجسور وتوفير المياه.

تقنين التجارة وتعيين مراقبين يراقبون الحركة التجارية في الأسواق[27].

وليس هناك دليل أبلغ على أهمية النشاط التجاري في الأندلس، من كثرة كتب الحسبة والعناية بها، واختيار الأكفاء من ذوي الورع واعتبارهم من ذوي المناصب العليا في الدولة.

وكثيرا ما كان التجار يفدون من خارج الأندلس، فابن حيان يخبرنا بقدوم التجار "الملفيين" إلى قرطبة سنة 941/330، وأن قدومهم أصبح عادة متبعة[28]. ويخبرنا

---

[25] مقدمة ابن خلدون، طبعة ثالثة، بيروت، 1967، ج. 1، 716.

[26] انظر **النشاط الاقتصادي في الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري** لعز الدين أحمد موسى، دار الشرق، 1983 .

[27] النشاط الاقتصادي، ص. 274.

[28] ابن حيان، **المقتبس**،[نشر ب. سالميتا...]، ج5، المعهد الإسباني للثقافة- مدريد، كلية آداب الرباط، ص.478.

صاحب البيان أن المستنصر استقدم صناع الفسيفساء من الروم لترصيع الجامع الكبير سنة 965/354[29].

بهذه الحركة تقوى نشاط الأندلسيين من غير المسلمين، فلم تعد تلقى- كما يقول ابروفانسال- في أسواق الأندلس العرب والبربر، ولكن اليهود والنصارى، كما كنت لا تسمع اللغة العربية وحدها، ولكن تسمع لغات مختلفة[30]. وكان لليهود دور كبير في هذا النشاط التجاري الذي تضمن كل أنواع السلع المذكورة بالإضافة إلى بيع الرقيق[31]. وكانت حركتهم تشمل أقاليم الأندلس، كما كانت تتجاوز حدودها إلى الشمال أو الجنوب. وكانت لهم دكاكينهم في الأسواق العامة وفي أحيائهم الخاصة[32]. ودلت الدلائل على أن التعامل في الصناعة والتجارة بين الطوائف كان أمرا سائرا، وذلك لكثرة الفتاوى التي تناولت هذا الموضوع عند اليهود[33]، وكذا عند المسلمين[34].

أورد المؤلف المجهول، صاحب **ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم** المشار إليه سابقا، المناصب العليا لأرستقراطية الحكم من عرب وغيرهم ممن كانت السلطات بين أيديهم، كما أورد مِهَنَ بعض طبقات المجتمع الأندلسي الأخرى من عامة الناس، وقد أوردناها أعلاه.

ومن الضروري أن ينعكس هذا النشاط الصناعي والمهني على حياة الناس في طريق العيش وفي القوانين المسيرة لنظام المدينة كالعدل.

4- العدل

يفرض الاختلاط في السكن والمعاملات التجارية والنشاطات الاقتصادية، حتما وقوع نزاعات، وقد وقعت هذه بطبيعة الحال، وجرت وقائعها بين المسلمين وبينهم وبين غيرهم من باقي سكان شبه الجزيرة الإيبيرية من ذوي النحل الأخرى، وفرض هذا الواقع العملَ بالشريعة الإسلامية وبغيرها من الشرائع التي كانت تخص غير المسلمين من بقية السكان، وأوجب ذلك بُعْدَ النظر في مسار القضاء وتمكينه من استقلالية بعيدة المدي، بما في ذلك خص أهل الذمة بشريعتهم وتقاضيهم عند قضاتهم إذا اختاروا ذلك، كما بينا. ونضيف إلى الصور التي أوردناها عندما تحدثنا عن استقلالية أهل الذمة أعلاه، بعض صور من أحكام وقضايا تمثل فيها تحقيق العدل في

---

29 البيان، ج,2، ص.238.

30 E. Levi-Provençal, l'Espagne **musulmane au Xè siècle** p.191 et Rachèl Arié, l'Espagne musulmane au temps de Nasrides1232-1492,ed. E.Boccard, Paris, 2èéd.1990,p.320-322.

31 محمد بن شريفة، **أمثال العوام في الأندلس**، فاس، 1971ج، 1، ص. 208.

32 أشتور، ج, 1، ص. 181.

33 نفسه، ص. 90.

34 الونشريسي،ج،1، ص.85 وج، 5، ص.244،103. وثلاث رسائل، ص.84.

أبعد صوره، وقد استخرجنا ذلك من كتب الفتاوى وكتب النوازل وكتب الحسبة. ففتاوى ابن سهل كثيرا ما كانت تحق الحق لأهل الذمة مع البينة دون أي اعتبار آخر، مثل الفتوى رقم 4 وهي في ادعاء يهودي ملكية غلام. والفتوى رقم 5، وهي في ادعاء نصرانيين لملكية فدان. والفتوى رقم 6 في موضوع خلاف بين مسلمة ورهبان. والفتوى رقم 8 في تحبيس جنة من يهوديين. والفتوى رقم 10 وتتعلق بإحقاق حق ليهودي دلال. والفتوى 12 في فدان محبس على مسجد فادعى القومس أنه من أرض الجزية[35]. وأقر ابن عبد الرءوف ثمن بيع الخمر للنصراني إذا حدث وباعه لمسلم وقبض الثمن. مع أن أصل البيع حرام[36]. كما استفتى علي بن يوسف بن تاشفين القاضي أبا القاسم أحمد بن محمد، الذي شاور بدوره فقهاء غرناطة في حقوق النصارى المعاهدين المنقولين من اشبيلية إلى مكناس، فأثبت الحق لهؤلاء بالطرق الشرعية الضامنة لحق أهل الذمة[37]. وأفتى القاضي أبو عبد الله بن الحاج الذي كان معاصرا لابن رشد الجد، في صحة فداء أسرى نصارى، اعتمادا على رسوم أثبتوها هم أنفسهم[38].

وحكم القاضي على والي مريدة وهو محمد بن الخليفة عبد الرحمن الثالث، في قضية جارية، لصالح يهودي تاجر[39].

5- اللغــــة

إذا توفرت أسباب اللقاء بين جميع عناصر سكان الأندلس في دواوين الحكام ومجالس العلم والمناظرة، وفي مجالات العمل والاتجار وتساوي الحقوق، فإنه لابد أن تتفاعل اللغات واللهجات الأصلية التي هي بالقوة تمثل أداة التواصل للسكان الأصليين واللغة العربية، بحيث يتبادلان التأثير والتأثر. فعلى الرغم من سلطان اللغة العربية، وهجر الأمم لغاتها وألسنتها وتعريضها عربية في الاستعمال[40]. وبالرغم من تشكي رجال الدين النصارى من هجر تابعيهم اللغة اللاتينية وتأثرهم بالعربية ثقافة وأدبا[41]، فإن العربية لم تستحوذ نهائيا على ألسنة أهل الأندلس، فقد كانوا يستعملون بجانبها لهجات رومية محلية، كما كانوا يستعملون في لغتهم مزيجا من هذه[42]. "وكان كلام أهل الأندلس الشائع عند الخواص والعوام، كثير التحريف عما تقتضيه أوضاع

---

35 انظر المرجع المشار إليه أعلاه.
36 ثلاث رسائل، ص.95.
37 الونشريسي،5/ 245 و8/ 56-58.
38 الونشريسي، نفسه. 179/2.
39 اشتور،ج، 2، 231.
40 مقدمة ابن خلون،3 / 889.
41 العامة، ص.172.
42 E. Levi-Provençal, **Histoire de l'Espagne musulman**, Paris. 1950,T1, p.76-77.

العربية"، كما قال المعري[43]. و"من سمع لغة فحص البلوط، وهي على ليلة واحدة من قرطبة، كاد يقول إنها لغة أخرى غير لغة أهل قرطبة"[44]. وقال ابن حزم أيضا: "ودار بَلي بالأندلس: الموضوع المعروف باسمهم بشمالي قرطبة، وهم هناك إلى اليوم على أنسابهم لا يحسنون الكلام باللاطينية، لكن بالعربية فقط"[45]، مما يدل على أن جهل هؤلاء باللاتينية كان نشازا وأن غيرهم من الساكنة المسلمة كانوا يعرفونها. ومما يدل أيضا على شيوع اللغة العجمية في لسان الخاصة والعامة، ما نقله صاحب البيان من أن الخليفة الناصر أتم لوزيره أبي القاسم بن لب، بيتا من الشـــعر بلفظ أعجمي لما عجز الوزير عن ذلك[46]. ونقل لنا الونشريسي، فتوى يسأل فيها صاحبها عن رأي الشرع في من حلف بالعجمية أو طلق بها زوجه[47]. وتحدث السقطي عن حيل بعض باعة الرقيق، حيث كانوا يتفقون مع نساء مسلمات "يحكمن اللسان الأعجمي والزي الرومي" لتجري الحيلة على بعض البسطاء فيظنون أن الجارية أعجمية[48]. وكثرة استعمال "الخَرْجات" الأعجمية في الموشحات وتردد ألفاظ أعجمية في كتب النبات، دليل على الانتشار الواسع للأعجمية، كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد بن شريفة في كتابه أمثال العوام[49]. وأشار إلى ذلك موسى بن عزره، في كتابه **المحاضرة والمذاكرة** الذي سنفصل فيه الحديث فيما بعد، إذ قال" "سألني في أيام الحداثة في دار نشأتي بعض أعلام فقهاء المسلمين، كنت صنيعته ومدلا عليه، أن أتلو عليه العشر كلمات[50] باللسان العربي، ففهمت مغزاه [و] أنه يريد[أن]يستقصر فصاحتها [العبرية]،فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه **باللسان اللاطيني، وكان ممن يتكلم به ويفهمه**، فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان، سمج لفظه وقبح لقطه. ففهم مرادي وأعفاني مما سأله مني"[51]. كما أن المتصفح لكتب لحن العوام أو لما استخرجه Dozy في ملحق المعاجم، يقف على حقيقة الاختلاط الحاصل في لغة الأندلسيين الخاصة والعامة.

سبق أن رأينا كيف شارك اليهود في كل دقائق الحياة العامة والخاصة وفي كل مرافق الحياة. ومن يرجع إلى تراثهم الفكري في الأندلس- وعهد الأندلس هو عصرهم الذهبي- سيجد أن أهم مؤلفاتهم، من كتب القواعد اللغوية إلى كتب الفلسفة، مرورا

---

43 عن العامة، ص. 172

44 ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، 1345، ج. 1 ص.31.

45 ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، [تحقيق لجنة من العلماء بإشراف الناشر]، 1983/1403، ص. 443.

46 **البيان**، ج. 2 ص. 227.

47 الونشراسي، ج. 2، ص. 56-60.

48 أبو عبد الله السقطي، **آداب الحسبة**، [كولان وبروفنسال]، باريس، ص. 54.

49 **أمثال العوام**، ج. 1، ص. 277.

50 العشر كلمات: **الوصايا العشر التي نزلت في الألواح على موسى عليه السلام**، ففي سفر الخروج 28/34: "...فكتب على اللوحين كلمات العهد: الكلمات العشر".

51 موسى بن عزره، **المحاضرة والمذاكرة** [تحقيق أ. ش. هلقين] القدس، 1975، ص. 42-44.

بكتب التفسير والآداب والعلوم، كلها كتبت بلغة عربية فصيحة، وكلها تدل عل علو بَاع في فن الكتابة، عندما يتعلق الأمر بكتب الإنشاء والبديع. وكلها تدل على اطلاع واسع بمناهج الكتابة في فن فن، بفارق بسيط، هو أن جلها استعمل الحرف العبري بدل الحرف العربي، لأسباب دينية في معظمها. ونضرب مثلا بأنموذج واحد هو أمير شعرائهم يهودا اللاوي (ولد حوالي 1075م) الذي كان يمزج في شعره بين اللغة العبرية واللهجة العربية الأندلسية، فجل "خرجات" ديوانه هي من هذه اللغة. ولا أدل على هذا التناغم اللغوي الأدبي من كتاب موسى بن عزره، المولود في غرناطة، بين السنوات 1055و1060، الموسوم بـ *المحاضرة والمذاكرة* والذي كان المقصود من تأليفه هو إظهار قدرة اليهود على خلق أدب عبري شبيه بالأدب العربي، وبالتالي فإن مؤلف الكتاب سطر أنموذجا رائعا لتداخل الأدبين. وليس هناك أنموذج أبلغ في تقليد علماء اللغة اليهود المنهجَ اللغوي النحوي، من كتاب أبي الوليد مران بن جناح، المولود في قرطبة بين سنوات 985 و990م، المعنون بـ *التلقيح*، والذي تضمن جزأين: *اللمع والأصول*، فهو مؤلف فيه من علم العربية الكثير، وخصوصا سيبويه الذي شكل قاعدة الكتاب ومبناه، وفيه أيضا من استعمال اللهجة الأندلسية المشتركة الكثير، فاستشهادات قسمه الثاني، أي كتاب *الأصول*، عرض ممتاز لألفاظ وتراكيب هي دخيل اللهجة الأندلسية الرائجة.

ولا يتمثل هذا التناغم في باب اللغة، في عناق اليهود اللغة العربية والتأليف بها وتقليدها، فهذا أمر طبيعي، ما دامت أصولهم عربية محض، بل مغربية ولا غير. بل تمثل التفاعل اللغوي بالأساس، في وضع اللبنات الأولى التي لم يسبق لها مثيل، في تأسيس علم للغة العبرية في كمال وشمول. إذ قبل هذه الفترة كان كل ما عند اليهود في باب اللغة والنحو، بعض نظرات تتعلق بأصوات العبرية وبعض صرفها، وبمعنى آخر لم يضعوا تأليفا في اللغة والنحو إلا في ما تعلق بقراءة التوراة أو بما يتعلق ببعض مشكله الصوتي والصرفي، أما قواعد اللغة العبرية، نحوا وصرفا ومعجما وبلاغة وبيانا وقضايا نظرية، فلم تعرف إبداعها إلا في الأندلس، مع علماء لغة يهود أندلسيين، مثل مناحم بن شروق، صاحب *الكناشة* המחברת، ودوناش بن لبراط مؤلف الأجوبة התשובות، ويهودا حيوج، صاحب الأفعال ذوات حروف اللين والأفعال ذوات المثلين، ספר האותיות. فهؤلاء هم مؤسسو علم النحو والصرف واللغة في شمول كما قلنا، أتى بعدهم فطاحل اللغة والنحو مثل ابن جناح السالف الذكر وإسحق بن برون ويهودا بن قريش وأبرهام الفاسي وغيرهم، فهؤلاء ارتفعوا بالنحو واللغة العبريين ليصبحا جزءا من ثقافة شاملة توظف المعارف اللغوية في قضايا علوم أخرى مثل علم التفسير والفقه والكلام والبيان والشعر. والمؤكد أن الخصومات اللغوية العبرية في الأندلس، كانت هي أسباب نهضة فكر اليهود بصفة عامة. ذلك أن رؤساء المذاهب اللغوية العبرية في خصوماتهم احتموا برجال السياسة والسلطة من

اليهود، فاستغل هؤلاء الفرصة، فقلدوا مخدوميهم من رجال السلطة في الدولة الإسلامية، وشجعوا أولئك وغيرهم من أعلام اليهود الذين تشربوا الثقافة العربية الإسلامية، ليفتحوا أبوابا جديدة لم يكن للفكر العبري علم بها، فصنعوا ما عرف فيما بعد بعصر الفكر اليهودي الذهبي، تقليدا وتأليفا وترجمة، من وإلى الثقافتين، بل وإلى الفكر اللاتيني. وهم بهذا قدموا أنموذجا راق للتفاعل اللغوي، ولقدرة الفكر والثقافة العربية على التأثير المثمر الجميل. وكان هذا الفعل سببا في إيجاد حضارة جعلت العلم فوق الأعراق والمعتقدات[52]. صنيع أكدته المشاركة اليومية في الأعياد والمناسبات.

6- المشاركة في الأعياد والمناسبات

جرت العادة أن يحتفل مسلمو الأندلس بعيدي الفطر والأضحى، فهما في الأصل وحدهما اللذان يعتبران يومي عطلة وطعام وشراب. وفيهما تقام صلاة العيد فيرتدي الناس أبهى الحلل. ويبدأ الحفل بالإفطار الذي يتكون من قمح مهروش وحليب. ويستمر الحفل حتى ساعة متأخرة من الليل، فتزدحم طرق مدن الأندلس ويتراش الناس بماء العطر ويشربون من عصير البرتقال المعطر بالزهر[53]. وهذان العيدان هما المعتبران عند الفقهاء[54]. واعتبرت ليلة السابع والعشرين من رمضان، ليلة احتفال في المساجد والمرابط وفي البيوت غنيها وفقيرها. واشتهرت هذه الليلة أيضا بابتياع الحلوى التي عدها البعض بدعة[55]. ويحتفل في يوم عاشوراء الواقع في العاشر من محرم، بالصوم. ولم يكن العيد النبوي معروفا إلا بعد أن أدخله أبو محمد العُزْفي أمير بلنسية في القرن الرابع عشر، فعم بعدها الأندلس والمغرب. وكانوا يحتفلون فيه بمختلف الأطعمة والتزين والتنزه وركوب الدواب واجتماع الأطفال في الكتّاب. وكانت فيه تختلط النساء بالرجال في التنزه. وعرفت ليالي العيد بحفلات عزف وضرب آلات الموسيقى. واستنكربعض الفقهاء هذا العيد كما ورد في المعيار للونشريسي[56]. والذي دعا العزفي إلى إحياء عيد المولد هو مشاهدته أهل الأندلس الذين أصبحوا يشاركون جيرانهم القشتاليين في ليلة يناير. يؤكد ذلك سؤال ورد على أبي الأصبع عيسى بن محمد التمبلي "عن ليلة يسميها الناس الميلاد، ويجتهدون لها في الاستعداد، ويجعلونها كأحد الأعياد، ويتهادون بينهم صنوف الأطعمة وأنواع التحف، ويترك الرجال والنساء أعمالهم صبيحتها، تعظيما لليوم، (يغدو به) رأس السنة"[57].

---

52 أنظر تفصيل هذا الموضوع في القسم الأول من كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط: **فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي**، المطبعة الوطنية، مراكش، 1999.

53 اربي، ص. 400.

54 الونشريس، ج. 11، ص. 152.

55 الطرطوسي أبو بكر محمد بن الوليد، **الحوادث والبدع**، [تحقيق محمد الطالبي]، تونس، 1959، ص.140-142.

56 الونشريسي، ج. 11، 278-280.

57 نفسه، ص. ج.2، 150-151.

كما أورد الونشريسي أيضا أخبارا عن إقامة حفل العنصرة بإجراء الخيل والمباراة. وعدد بعض عادات كانت تقوم بها النساء في هذا اليوم الذي صار عطلة متبعة. وذكر أيضا أن الناس كانت تعظم السبوت والآحاد وتترك العمل فيهن[58]. كما ذكر غريب بن سعيد في تقويمه المعروف بتقويم قرطبة، الاحتفال المشترك بالأعياد الموسمية وكذا بأعياد اليوم الأول من السنة، وبعيد المهرجان، وذكر أيضا أعيادا يشترك فيها كل سكان الأندلس، مع أنها كانت تحتفي بأولياء المسيحيين[59]

واحتفل الأندلسيون أيضا بيوم النيروز في الدورة الربيعية، وربما كانوا يتنكرون فيه في حفل مهرجاني، ويتراشون بالماء في الطرقات والأسواق[60].

وكانوا يحتفلون كذلك بخميس أبريل، وذلك بالإكثار من شراء المجبنات والإسفنج، ويتنزهون رجالا ونساء جُماعا، فيتوجهون إلى المصلى للتفرج. "ويدخلون الحمام النساء مع الكتابيات بغير مزر، والمسلمون مع الكفار في الحمام"[61]. (هكذا).

وجرت العادة بالتعطل يومي السبت والأحد، كما تردد في بعض الفتاوى. وهذان اليومان هما يوما عطلة المسيحيين واليهود. وكانت تقام فيهما الطقوس الدينية، وتدق الأجراس في الكنائس وتتلى التوراة في البيع.

ومن الأعياد الدينية اليهودية الفصح، ويقع بين14 و22 نيسان. وليلته الأولى، ليلة "السِّدِرْ" هي الأهم، وتؤرخ لخروج اليهود من مصر(سفر الخروج الإصحاح12). وتتلى في هذا العيد "الهَگَدَ" أو قصة الخروج، كما كانوا يجرون فيه حفل الأربعة عشر طقسا، وهو حفل يجمع بين الطعام والشراب والرمز، وهذا الحفل هو المعروف بـ "السِّدِر" أي الترتيب، لأنه يجري بطريقة متتابعة رُتْبِيّاً، يبدأ فيها بصلوات ويتخللها تزيين المائدة بنباتات سبع كل منها يرمز لأمر. وكانوا يحيون الحفلات الكبرى في البيعة في حين كان حفل "السدر" يجري في البيت. ومن أعيادهم أيضا عيد "شبعوت" أو الأسابيع، وهو ذكرى نزول التوراة، ويصادف يوم6 سيوان من شهورهم. والعيد مناسبة أيضا للاحتفال ببواكير الغلل والحصاد. ويعتبره كثير من الدارسين أقدم من ظهور اليهودية، لأنه لا يمثل في الحقيقة إلا الأعياد القديمة التي كانت تمجد عطاء الأرض، وعرف عند كثير من شعوب الشرق القديم. وأكثرأطعمته عند اليهود العسل والحليب. وفي هذا العيد يتلون "الأزهروت" أو التنبيهات، وهي613 وصية توراتية، منها ما هو أمر ومنها ما هو نهي. وأشهر الأشعار التي تتلى في هذا العيد هـــي أشعار الشاعرين الأندلسيين، سليمان بن جبرول ويهودا اللاوي. وتقام يوم العيد صلاة

---

[58] الونشريسي، ج. 11، ص. 92، 151-152. وديوان ابن قزمان، [تـ. كورييتطي] مدريد، 1980، الزجل 72.
[59] E.Levi-Provençal , **Histoire de l'Espagne musulman,** Paris. 1950, T.1, p.171-172
[60] اربي، ص.202-203.
[61] الحوادث والبدع، ص. 142.

بعد الظهر تسمى "هَمِنْحَة" الهدية. بعدها يتراش الناس بالماء. وتتشابه كثير من أفراح هذا العيد بأفراح عيد "العنصرة" عند المسلمين، ولعل أصولهما مشتركة.

يلي هذا العيد عيد "سكوت" أو المظال". ويُذكّر بالفترة التي قضاها العبرانيون تحت مظال الصحراء أثنا التيه منذ الخروج حتى مشارف فلسطين. وتنصب المظلة بعد صوم يوم الغفران. وجرت عادة اليهود في الأندلس بنصبها خارج البيعة وليس في البيوت، وهذا مخالف للوصايا، وكان الأحبار دوما ينتقدونه[62]. وينتهي العيد بـ"سِمْحَتْ تُورَه" فرحة التوراة، وتصادف اليوم التاسع من الاحتفال، حيث تزين أماكن العبادة بالأضواء، ويطوف المصلون حول "المِقْرَه"[63]، وهو تابوت وسط البيعة، يرقصون حاملين "السِّفْرِيم"، أو "اللفائف التوراة" بحضور الأطفال ورقص النساء والرجال. وهذه عادة استنكرها الأحبار ورفضوها[64]. وتوزع الحلويات والفواكه بعد هذا الطقس، وينتهي الحفل بإضرام نيران عظيمة تأتي على المظال، ويسمح هذا المنظر بالتسلية والقفز. وهذا الطقس شبيه بطقس نيران عاشوراء.

ومن الأعياد التي احتفى بها يهود الأندلس "حنوكا" أو الشمعدان، وتخلد ذكرى انتصار "المَكَّابيين" على الرومان وإنقاذ هيكل القدس. ويستغرق العيد ثمانية أيام، تظل فيها الشمعدانات مشتعلة دون انقطاع تشفعها الأفراح، وفيه يُهدى الأطفالُ اللعب.

وهناك أعياد أخرى مثل:

عيد "البوريم" الذي يقع في14من شهرآدار. ويتميز بالإفراط في الشرب، وبه تعرض مسرحيات تذكر بانتصار مردخاي على هامان وقصة إستير التوراتية.

ويوم 9 آب وهو مناسبة صوم وحزن تذكيرا بأحداث تحطيم الهيكل الثاني على يد الرومان. وكان يهود الأندلس يرتلون فيه صهيونيات يهودا اللاوي.

و"رُوشْ هَشَنَّة" أو رأس السنة الجديدة، وكانوا يتحللون فيه من النذر ويصلحون ذات البين ويكفرون عن ذنوب العام الذي انقضى بتقديم "الفُدى" وإقام صلاة الغفران يوم "كِبُّور". وكانت ترتل في هذا العيد نصوص من التوراة وأشعار سليمان بن جبرول ويهودا اللاوي وموسى بن عزره، وكلهم من كبار شعراء الأندلس[65].

---

[62] أشتور، ج. 2، 271.

[63] يعني لفظ "مقره" حرفيا "المقروء"= التوراة، وقد استعمل بعض اليهود من القرائيين لفظ "قرآن" إطلاقا على التوراة، وذلك لاشتراك معنى الجذر "قرأ" في العبرية والعربية، والاشتراك واضح في لفظ "مقره".

[64] יהודי ספרד ומזרח, מחקרים באריכת ישכר בן עמי, ירושלים, הוצאת מגניס, 1982, ע. 347. (يهود الأندلس والمشرق، إشراف يسخر بن عمي، القدس، مطبعة، ماگنيس، 1982،ص. 347.

[65] حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب،[ترجمة أحمد شحلان]، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2000ج.2، الفصل السابع.

صحيح أن هذه الأعياد والمنسبات دينية يهودية محض، ولكن طرق الاحتفاء بجلها يشرك بقية السكان بوجه من الوجوه. وقد بقيت هذه المشاركة الإنسانية قائمة في المغرب قبل أن تضع التطلعات الصهيونية حدا للروابط الإنسانية التي هي أمر طبيعي في كل مجتمع سَوِيٍّ مبني على العدل والمساواة.

من الطبيعي أن يرافق هذه المناسبات الدينية المختلفة مظاهرها الشعبية الدنيوية. وهكذا عرفت الأندلس حفلات موسيقية وغنائية في الدور والقصور، وعرفت حلقات اللعب بالورق والسطرنج، وكلها مظاهر تردد صداها في دواوين شعراء الأندلس وكتب تاريخها. كما كانت الطرق تزخر بعديد من العروض المسلية الممتعة. فهناك ساحر "يُقلّب العين"، (يظهر الأشياء على غير المعتاد) ويدهش المتفرجين. وهناك قهرمان ينط بلطف وإبداع. وعلى بعد من ذلك يتجمع العامة على قارئ البخت والحظ على الرمال. وبائع الأحجبة والأعشاب يروج لبضاعته بسحر الكلام. أما حكاة القصص ورواة الأخبار فإنهم ينقلون سامعيهم إلى غابر الأزمان ومسالك الممالك بجميل اللغة وغريبها. والزُّجَّال يفتنون هواتهم بإبداعهم الذي يمزج بين الفصيح والعامي والقشتالي. كما كانت عروض الفروسية وسباق الخيل التي تجري في باب الرملة أو الثوابين في غرناطة، لا تقل متعة عن مشاهد صراع الكلاب والثيران، أواللعب بالعصي[66]. وعرفت الأزقة والدروب الضيقة من لهو الأطفال جميله، فهم فيها يجرون ويمرحون، وهم فيها يحدثون دُماهم الطينية أو القصديرية، أو أفراسهم الخشبية. وجوه من اللهو والحياة تردد ذكرها عند ابن خلدون والمقري وغيرهما، وكذا في كتب الحسبة.

7- اللبـــاس

انتقل هذا التناغم الاجتماعي الذي نسجه النشاط السياسي والاقتصادي، وربطته خيوط اللغة والمناسبات إلى مظهر اللباس. وكان لهذا الجانب وجهان أحدهما سلبي والآخر إيجابي كما سنرى.

ويظهر أن عادة تقليد زي النصارى في الأندلس كانت رائجة، يقول المقري: "وكثيرا ما يتزيى سلاطينهم وأجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم"[67]. ولم يشر الضبي في بغيته إلى تفرقة بين لباس المسلمين وأهل الذمة، وإنما أشار إلى اختلاف لباس أهل المدن والبوادي[68]. ولم يشر المقري أيضا، الذي خصص فقرة لزي الأندلس إلى أي ميزات بين لباس أهل الذمة وغيرهم باستثناء الغفائر الصفر التي

---

[66] أريي، ص.410-411.

[67] النفح، ج. 1، ص. 208.

[68] أحمد بن يحيى الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس**، دار الكتاب العربي، 1967، ص. 190.

خص بها اليهود[69]، مع العلم أن ذلك كان في ظروف خاصة ولفترات محددة معينة. وربما اشترى المسلم لباس اليهودي أو النصراني واستعمله. فقد ورد في رسالة ابن عبدون أنه لا يجب أن يباع ثوب المريض واليهودي والنصراني إلا أن يعرف به[70]. ومما يؤكد هذا الاستعمال، سؤال ورد في المعيار عن الرجل يشتري من النصراني الخفين فيلبسهما، فأجيب: "بعد غسلهما". وأجاب بعض الفقهاء بجواز الصلاة بهما[71]. ومما يدل على رواج لبس ثياب النصارى تخصيص الونشريسي لهذا الموضوع فقرة طويلة في كتابه "المعيار"[72].

ومع ذلك فقد جاءت إشارات في بعض المصادر تشير إلى تخصيص أهل الذمة، وخصوصا اليهود، بميسم معين، فقد جاء في رسالة ابن عبدون : " يجب أن لا يترك أحد من المتقبلين ولا من الشرط ولا من اليهود ولا من النصارى بزي كبار الناس ولا بزي فقيه ولا بزي رجل خير"[73]، غير أن هذا كان لظرف خاص جدا هو سياسي أكثر منه أي شيء آخر، وكان يشمل أهل الذمة وغيرهم كما هو ظاهر في النص. ونقل ابن الخطيب أن إسماعيل ابن فرج بن إسماعيل بن يوسف... أمير المؤمنين (ق.7)"...أخذ يهود الذمة بالالتزام بسمة تشهرهم وشارة تميزهم...وهي شواشي صفر". ونقل ابن الخطيب حكاية يستفاد منها أن الأمير المذكورهو الذي فرض ذلك ولم يكن عاما في كل الأندلس ولا في كل تاريخها. ومما يدل على أن المسلمين كانوا هم أيضا يرتدون الغفارة الصفراء، أن ابن قزمان الشاعر المشهور، لما دخل غرناطة، واجتمع بنزهون القلعية، وهي شاعرة مشهورة أيضا، كان يحمل غفارة صفراء، مما جعل هذه الشاعرة بعد أن سمعت شعره تقول:"أحسنت يا بقرة بني إسرائيل"، تتفكه به لحمله الغفارة الصفراء[74].

ويمكن أن نقول إنه على الرغم من هذه الإشارات القليلة، المتعلقة بهذا الميز المحدود في المكان والزمان، فإن الناس في الأندلس كانوا يشتركون الزي، لأنه أصبح مظهرا من المظاهر الحياتية والتي أراد لها منطق التعامل والتواصل والدب على الأرض، أن تكون متشابهة.

والمادة الأولى للباس هي النسيج، وقد عرفت صناعته ازدهارا كبيرا في الأندلس. إذ اشتهرت اشبيلية بنسيج القطن وبصناعة القماش غير النفاذ، وكان بالمرية أيام المرابطين ثمانمائة "طراز"، (معمل للنسيج)، يصنع بها الديباج والقسطلون، وهو

---

[69] النفح، ج. 1، ص. 208.
[70] ثلاث رسائل، ص. 50.
[71] الونشريسي، ج.1، ص.81.
[72] الونشريسي، ج.1، ص.3-7.
[73] ثلاث رسائل، ص.51،
[74] الإحاطة ،ج.2، ص.504.

منسوج من حريرأصله يوناني، والاصبهاني والجرجاني والثياب المعينة، أي المنقطة بالشكل الهندسي المعين، والخُمُر والعتابي وصنوف أخرى من نسيج الحرير. وعرفت مالقة بالموشى المذهب، وغرناطة وباجة بالملبد المخطم. وكانت دور الطراز مؤسسات حكومية تعين الدولة على رأسها موظفا يعرف بناظر الطراز أو صاحب الطراز. ومهمته مراقبة الجودة ووضع اسم الخليفة على النسيج(75). وانتشرت هذه المعامل في كل أرجاء الأندلس التي أصبحت تصدر الكثير من أنسجتها وكانت مرغوبة جدا. وكان المنصور بن أبي عامر يهدي الأمراء المسيحيين قطعا كثيرة من الحرير الطرازي وغيره[11]. وكان القسيسون يكفنون في هذه القطع الحريرية الغالية(76).

كان عامة الأندلس لا يتعممون، في حين كان قضاتهم وفقهاؤهم يفعلون ذلك في غرب البلاد. وكان العامة والخاصة يتزينون بالطيلسان، فيضعه العامة على الأكتاف والشيوخ والعظماء على الرأس. كما كانوا يضعون على رؤوسهم غفائر الصوف الحمر أو الخضر. وكان العلماء يسدلون الذوائب على الأذن اليسرى(77). وكان ذوو السلطان أو كبار القوم يرتدون معاطف وجُبَّات من حرير بأكمام عريضة مطرزة العنق والأكمام. وترتدي النساء نفس اللباس مع خمار أو منديل مخطط. وقلد المسيحيون هذا اللباس وحافظوا على اسمه الأصلي aljuba، أما لباس العامة فكان جبة من الصوف أو القطن في المدن، ومعاطف قصيرة من ثوب خشن في البوادي. وكان البرنوس رفيقهم في السفر وأيام البرد. وانتعل الرجال والنساء أحذية خفافا سوداء اللون ذات رأس مثنى. وظل الغرناطيون حتى القرن الرابع عشر، يرتدون جبات من قماش ملون تختلف قيمته حسب لابسه. وكان لباسهم الصيفي من كتان أو حرير أو قطن أو قماش رقيق. و"الدّرّاعَة" لباس خارجي ألوانه زاهية مثل الأحمر والأخضر، وهذا تأثير مسيحي، كما تقول أريي التي اعتمدت في وصفها للباس أهل الأندلس صور سقف الحمراء وآثارا أخرى، واستخرجت من هذه الصورالأنواع الآتية: الجلابيب بقب وأكمام قصيرة عريضة.البرنوس بالصوف الرقيق. المعطف القصير الأكمام العريضة، الذي يوضع ذيله تحت السروال الواصل للعرقوب. العمامة لكبارالقوم والعلماء والجنود المغاربة (المرلوطة).

أما ألبسة النساء فهي رداء من كتان فضفاض مثنى يتصل بالحزام. أقمصة طويلة من كتان وستر من صوف أو من حرير. وشاح الخروج وهو من كتان أبيض أو قطن

[75] الفنون، ص. 122-123.
[76] النفح، ج.1، 393.
[77] النفح، ج.1، ص. 208.

أو حرير. ونعل المنزل هو القبقاب أو الشربيل، وهو حذاء من جلد رقيق ذي ألوان زاهية، قد يكون مطرزا بخيوط الفضة والذهب، ومغلف بالحرير[78].

والظاهر أن هذه الألبسة كانت مشتركة بين الطوائف الثلاثة في رخيصها وثمينها، إذ امتنع الربي إسحق همون وبعض الأطباء اليهود أيام الإمارة الأخيرة بغرناطة من ارتداء الحرير وركوب الخيل حتى يعود لإخوانهم ما كانوا يتمتعون به من احترام بعد أحداث كانت قد طرأت[79].

وكانت القطيفة الغليظة الغنية بالألوان مادة أولية في صناعة الألبسة. وكانت الألوان السوداء والحمراء والخضراء والزرقاء هي الشائعة مع استعمال التطريز بخيوط الذهب. وكانت هذه الصناعة معروفة عند اليهود الذين أكثروا من رسم الأشكال الهندسية والزهور والطيور والشمس[80].

ومن ألبسة الأعياد عند اليهود "الكسوة" وهي من حرير أحمر بظفائر خيوط مذهبة وهي للنساء. وكان الرجال يرتدون في مناسبة العيد جبة قصيرة من الأمام طويلة من الخلف، مع سراويل وحزام منصوف. ومن ألبسة اليهود الفاخرة في الأندلس القفطان أو "الكسْوَ لَكْبيرَة" كما كان يسميه اليهود. وهي عادة لباس العرس. غير أنها تستعمل في المناسبات الكبيرة بدون تطريز. وتسمى هذه الكسوة التي أثرّت لباسَ العروس اليهودية، في المغرب باللاتينية Traje berbersco، وتكون من خمسة أجزاء:

خلطيطا أوزلطيطا أوزنطيطا أو فلطيطا. وباللهجة اليهودية العربية (ي.ع) خيالديطا وخَرْلْديطا.

كَمْبيز، أو صدرية. Qsut(ي.ع).

وَجْهْ أو كْتافْ، Busdida Punta, Patụ(ي.ع).

كمام، mangus (ي.ع).

حزام، hkudiga (ي.ع)[81].

ويرتبط الحلي والتجميل باللباس، وقد كان مسلمو الأندلس مأخوذين بالأحجار الكريمة مثل الياقوت والزبرجد والزمرد. وهذه عند ذوي السلطة وأغنياء العائلات.

---

[78] اريي، ص. 386،384-387.

[79] קורות היהודים בספרד, א"ש. פריעדברג, ווארשא, 1893, 2, ע. 251-252. (تاريخ يهود الأندلس، أ.ش.بريدبرك، وارسو، 1893، ج. 2، 251-252.

[80] יהודי ספרד והמזרח, מחקרים בעריכת ישכר בן-עמי, ירושלים, הוצאת מאגנס, 1982, ע. 362-363. (يهود الأندلس والمشرق، بعناية يسخر بن عمي، القدس، مطبعة ماكنس، 1982، ص. 362-363.

[81] بَن عمي، ص.359-366.

كما كانت الحلي الأخرى شائعة عند نساء الأندلس مثل القلائد والدمالج والخلاخل والشنوف، والجوجولا (حلي الأذن) وهي من ذهب عند الأغنياء ومن فضة عند غيرهم[82]. وعرفت نماذج أخرى من الحلي حملها معهم يهود الأندلس إلى المغرب، مثل:

التاج، وهو عادة سبعة أجزاء أو خمسة، بشكل هيئة نباتية منبتة بأحجار كريمة.

القلادة المعروفة بـ "تَزْرَة" وهي عبارة عن سلسلة بها ثلاث حلقات على شكل زهور، وتعرف بـ "ذْرانتي"، ولعله محرف الغرناطي.

الدبوس، وهو عبارة عن حِلية مدورة تمثل زهورا. وهو من ذهب[83].

وكان للأندلسيين أيضا ولع بالطيوب، وجله يستقطر من الورد والزهر والبنفسج. واستعملت النساء الكحل للأهداب والحجبان، والحناء والقرطم لصباغة الشعر. وكانت صباغة شعر الرأس واللحية عادة متبعة حتى عند الرجال. وكان البعض يظفر شعره بجدائل من حرير ويتركه طويلا[84]. وكان للعطور أوانيها الخاصة، وهي غالبا ما تكون غالية الثمن. من أمثلتها علبة أسطوانية ذات غطاء مقبب، وتعود إلى عصر الخليفة الحكم المستنصر. وهي معروضة في متحف الجمعية الإسبانية الأمريكية في نيويورك. ومن الأشعار التي تزخرفها عرف أنها كانت خاصة بالعطور[85].

وكان لا بد لهذا الذوق الأندلسي الحضاري الرفيع من العناية بالنظافة في كل صورها. واعتبر المقري أهل الأندلس أكثر الناس نظافة. وعد ابن عذاري من حمامات قرطبة أيام عبد الرحمن الثالث، ثلاثمائة حمام للنساء فقط[86]. وكان الحمام- وهو مؤسسة عمومية، مع وجود حمامات خاصة- ذا أهمية قصوى عند الحضريين والقرويين على حد سواء. وكانت النساء أكثر ترددا عليه، فهو مكان اللقاء والتفنن في التجميل. كما كان الحمام ضرورة دينية عند النساء والرجال. واكتسب هذه الصفة عند اليهود الذين تعودوا الغسل بعد الاحتلام بتأثير إسلامي[87]، بل صار عندهم التوضؤ، وهو غير معروف في اليهودية، سنة متبعة نص عليها ابن ميمون في كتبه التشريعية. وتأثر المجتمع المسيحي بمجاوره العربي، فبنى حمامات على غرار الحمامات الأندلسية. إذ كانت حمامات برشلونة في منتصف القرن الثاني عشر وحمامات جرونة

---

[82] أبو الوليد مروان بن جناح، الأصول، The Book of Hebrew Roots, By Abu L-Walid Marwan Ibn Janah..., by Wilhelm Bachzr, Amsterdam Philo Press, 1968(1875),c.793. واربي، ص.387-388.

[83] بَن عمي، ص.464.

[84] اربي، ص.391.

[85] اللنون، ص.192.

[86] البيان المعرب، ج. 2، ص. 247 و383.

[87] اشتور، ج. 2، ص.263.

في آخره، شبيهة بالحمامات الإسلامية. وحافظ الغرناطيون على هذا النموذج، فكانوا هم العملة الذين بنوا الحمامات الملكية في قصر الفونسو الحادي عشر، في القرن الرابع عشر[88]. ولعل حمام قرطبة كان يمثل نموذج الحمامات الأندلسية. وكان يتكون من ثلاث غرف قبلها مدخل به مقصورات لإزالة الثياب والاسترخاء. الغرفة الأولى طويلة ضيقة وتسمى "البَارد" والثانية، وهي جميلة مقاسها 11 متر على 7 وربع المتر، ووسطها بركة ومرش. وسقفها قبة في ارتفاع 8 أمتار. وبجانبها مقصورات تنتهي بأقواس وأعمدة، وبلطت أرضها بزليج ملون. ينفذها النور من كُوىً ملونة الزجاج، وتسمى "الوسطاني". والغرفة الثالثة "اسْخون" (الأسْخَن)وتجاور "بيت النار". وكانت الأرضية تسخن بتمرير الهواء الساخن الذي تنقله أنابيب في الجدران وتحت الأرض. وتزين الحمامات عادة بصور ملونة يمثل بعضها تماثيل. وكان لليهود حمامات في الأحياء التي اختاروها لتخصهم، وتسمى מקוה "مِقْوَه". وكان بها حوض عميق يحتوي الجسم كله. وإذا كانت الحمامات الإسلامية تجاور في العادة المساجد، فإن حمامات اليهود كانت تجاور الكنيس الأعظم في قرطبة[89]. وكان اختيار اليهود حماماتهم الخاصة رغبة منهم لا عن إجبار، ذلك أن الحمامات، كما أخبرت بذلك الفتاوى، كانت مشتركة يدخلها المسلم والنصراني واليهودي، وكان خدمتها المسلمون يخدمون الجميع[90].

8- المرأة والزواج المختلط

لم يمنع الإسلام الزواج بالكتابية، ولذلك كانت عادة الزواج بالنصرانيات أمرا شائعا[91]. فقد تزوج عبد العزيز بن موسى بن نصير بزوجة ردريق أو ابنته التي أسلمت فيما بعد[92]. وكانت أم موسى بن محمد ابن عبد الملك بن فرتون الثائر بالثغر الأعلى سنة 329هـ، نصرانية من أهل بنبلونة، وتزوجها فيما بعد غرسية بن شايخة[93]. وكانت جدة الناصر (ق. 10) Donalniga أيضا نصرانية. وتزوج المنصور ابنة ملك Navarra سنشو الثاني[94]. وتنصرت أيضا بعض الأميرات مثل زوج المأمون بن المعتمد بن عباد زائدة التي أنجبت للأدفونس[95].

---

88 أربي، ص. 396.
89 اشتور، ج. 2، ص. 263-266.
90 ثلاث رسائل، ص. 48 والعامة، ص. 18.
91 E.Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulman, T. 1, p.232. et, l'Espagne musulmane au Xè siècle p. 35.
92 البيان المعرب، ج.2، ص. 23-24.
93 المقتبس، مدريد، ص. 468.
94 l'Espagne musulmane au Xè siècle p. 35.
95 البيان المعرب ج. 4، ص. 50.

وشاع الزواج بالذميات بين الناس، مما جعل هذا الموضوع خصبا في كتب الحسبة. ففي رسالة ابن عبد الرؤوف: "ويؤجل الرجل المريض الممنوع من ماله أن لا يتزوج ما دام مريضا، مسلمة ولا ذمية..."[96]. وجاء أيضا في الفتوى 16 من فتاوى ابن اصبغ أن صبيين مسلمين توفيت أمهما، وأم الأم نصرانية وأم الأب مسلمة فلمن تكون الحضانة؟، وأجابت الفتوى أنها تكون لأم الأم النصرانية وإن كانت أم الأب مسلمة[97]. وفي هذه الفتوى كبير مغزى.

والمرأة من حيث هي في المجتمع الأندلسي، عرفت وضعا رائعا قل نظيره. فقد كانت الأميرة والطبيبة والشاعرة والمستشارة والمعلمة والعاملة والخادمة وتلك التي تمشي في الأسواق، كباب العطارين في قرطبة[98]. كما كان لها في كل مدينة من مدن الأندلس ممشى تتروض فيه. وكانت تشارك في المهرجانات والحفلات. ولم تكن تغيب عن أي مظهر من مظاهر الحياة. وفصلت في ذلك كتب التراث الأندلسي ككتاب طوق الحمامة أو النفح أو الذخيرة وغيرها. وكانت المرأة مختارة في التحجب أو عدمه.

وكان تعدد الزوجات والتسري بالجواري شائعا عند الطبقة الغنية والمتوسطة. وكان بعض الآباء يعقدون لأبنائهم وهم صغار، أو يقدمون الصداق نيابة عنهم، فتتفق الأسرتان على الصداق مقدارا ونوعا، وقد يكون نقدا أو عقارا أو حليا أو رحلا. وربما تبرع أب البنت لصهره بصداق بنته أو طلب صداقا بسيطا. وكثيرا ما تصرف قيمة الصداق في شورى البنت[99].

وتتضمن الشورى فرش البيت والزرابي واللباس والحلي، تبعا لما شرط ووثقه العدلان اللذان يكتبان عقد الزواج. وكانت مدة أفراح العرس تدوم أسبوعا يبدأ في بيت الزوجة بحفل الحمام. وتنقل العروس إلى بيت الزوجية حيث تتطلع إليها أعين الحاضرين، فتقام الولائم وتعزف الموسيقى في حفل يحضره الرجال والنساء. وتصبح الزوجة المسئولة عن البيت وتنظيمه، ولا تغادره إلا نادرا إذا كانت من أهل اليسار. ولذلك فزيارة الصواحب والأقارب تكون مزيلة للملل وكذا خرجات الحمام مرة أو مرتين في الشهر، تسمح بالحديث ولقاء الصواحب. وقد تكون زيارة المقبرة يوم الجمعة مناسبة أخرى للتفرج على عوالم المدينة، إضافة إلى خرجات مناسبات الأعياد الدينية للتجول على ضفاف النهر أو التنزه في الضيع[100].

---

96 آداب الحسبة والمحتسب، ص. 82.
97 وثائق في أحكام أهل الذمة، ص.86.
98 طوق الحمامة، ص. 22.
99 جاءت الإشارة إلى كل هذا في الونشريسي على التوالي:3/ 231،209،366،352،232-372، 403، 383،290-350،300-384،356.
100 اربي، ص.366.

وتقابل حياة الفراغ التي تحياها الموسرات، حياة تعب وكد لدى الفقيرات اللائي يعملن في الأسواق ويشتغلن في الدور عند المسلمين وغير المسلمين.

وتكون مناسبة الولادة، وخصوصا الذكر، فرصة لإقامة الاحتفالات وإيلام الولائم ودعوة المغنيين والمنشدين. ويتوسل لحماية المولود بالأحجبة والأدعية. وتعد حفلات التسمية والختان مناسبات أخرى تجمع بين الواجب الديني والتفاخر الاجتماعي، وخصوصا عند الأغنياء. وتتخلل حياةَ الطفل عديدٌ من المناسبات المفرحة، مثل دخوله الجامع أو حفظه الحزب الأول أو حفظه القرآن كله. وقد أطلنا الحديث في مجريات تربية الطفل الأندلسي، كما سبق أن رأينا في حديثنا أعلاه.

ويتشابه الزواج والإعداد له لدى الساكنة اليهودية الأندلسية. فالزواج أو שדוכין "الشِدُّوخين" لا يثبت إلا بالهدية أو סבלונות "سَبْلانوت" وبمباركة تلاوة קדושין "القِيدوشين". ويتم رسميا بالصداق الذي يحدده عقد أو כתובה "لَكْتوبة" والنكاح الذي هو נשואין "نيسوئين". وقد يتزوج اليهودي امرأة ثانية بوجود أسباب. ويجري حفل الزفاف في إيقاع من البهجة والسرور بحضور מנין "المِنْيان" أو النصاب الشرعي الذي هو عشرة من الحاضرين فما فوق، وبحضور الحبر والقاضي وعضو من مجلس الطائفة מעמד "المَعْمَد". ويرتدي الزوج بعد استحمام التطهير טבלה "اطّبل"، كسوة الاحتفال، في حين تتربع العروس على كرسي الزوجية "تَلمو"، في لباس رائع يعرف بـ "لكْسوَ لكْبيرَ". وتدوم الأفراح أياما تنتهي بـ "تورْنَبادو" أو عودة الزوجة من الحمام.

وتكون مناسبة ازدياد المولد الذكر مناسبة كبرى، تتخللها عديد من الطقوس والعادات التي ترمي إلى حفظ المولود وحمايته، وهذه عادة متبعة عند جيرانهم المسلمين. وتكون مناسبة מלה "الميلَه" أو الختان التي تقع في اليوم الثامن بعد الميلاد، مناسبة كبرى، لما لها من رمز ديني هو نفسه الذي يُحتفى به عند المسلمين. ولا يضاهي هذه المناسبة إلا الاحتفال بـ בר מצוה "بَرْ مِصْبَه" أو بلوغ سن الرشد الديني الذي يصادف سن الثالثة عشرة، وهو بداية المسئولية الشرعية ونهاية المرحلة الأولى من التعليم.

وتعد مناسبة حفظ نصوص من التوراة أو إلقاء דרשה "دْرَشَة" أو خطبة في البيعة، منتهى فخر الآباء وقمة فرحهم. وتكون هذه بمناسبة الاحتفال بـ "بَرْ مِصْبَه"[101].

جرت الأقدار بأن لا تكون الحياة أفراحا كلها. وأشد الحالات حزنا عند الإنسان حالة فقده عزيزا. ويكون الفقد هادئا أو على عجل. وعرفت الأندلس من هذا الكثير،

[101] انظر نفس الفصل أعلاه.

لأنها عرفت أوبئة متعددة كالطاعون وغيره، مما جعلها تنظم جهاز الصحة تنظيما محكما تجلى في كثرة الأطباء وكثرة مصنفاتهم وبناء البيمارستانات على اختلاف أنواعها. وقد أرخت كتب المعاجم لكثير من الأطباء، وتحدثت كتب تاريخ العلم عن كثير من مكتشفاتهم وأدواتهم الطبية الرائدة. غير أن الآجال لا تقدر على تعدي المقادير، وعندها يرتفع الصراخ والبكاء في مأتم تنوح فيه البواكي والنوادب. وكانت بعض النساء تمتهن هذه المهنة، كما جاء عند ابن حزم في طوق الحمامة[102]. وكانت عادة النساء في الأوساط الفقيرة أن تطلي وجوههن بالسواد، وتصرخ وتلطم الصدر والخد[103]. وكان المؤذن يعلن عن صلاة الجنازة بباب المسجد[104]. وكان موكب الجنازة يسير متثاقلا على نغمات الذكر والتكبير، وإلا خرج عن العرف، كما يصور ذلك المثل الشعبي حين يقول: "جْنازَتْ لِهودْ اجْرِ واسْكُتْ"[105]. وكان لا يسمح للمرأة بمرافقة الجنازة حتى المقبرة التي كانت تقع خارج السور، كمقبرة غرناطة التي كانت بباب "إلفِرا"، وكانت مغروسة زيتونا[107]. وعلامة الحداد كانت هي البياض أيام الأمويين، والأزرق والأسود أيام المرابطين[108].

وكانت عادة اليهود التجمع خارج الدار انتظارا لحمل الفقيد على الأكتاف إلى المقبرة التي تقع في غالب الأحيان قرب الباب المجاور لحي اليهود. وكانوا يرتلون، وهم في طريقهم إليها، نصوصا توراتية جلها من المزامير. وإذا حدث ومروا داخل الأحياء الإسلامية فإنهم يهرولون صامتين، وهو ما عبر عنه المثل السابق. وكان من عادة يهود الأندلس أن يدفنوا مع الفقيد ما يحبه، كالحلي للنساء، وبعض الكتب للعالم الفقيه، وهذه عادة بقية متبعة حتى عند يهود المغرب فيما بعد. وجرت عادتهم بوضع الشواهد خاصة على قبور العلماء وكبار القوم، وكانوا ينقشون عليها فقرات من التوراة أو بعض الأشعار. كما عرفت عندهم هذه المناسبة الندب وتمزيق الثياب ولبس الحداد[109].

ومن البين أن هذه المناسبات، مناسبات الأفراح والأحزان، تتشابه كلها لدى الطوائف إلى أبعد الحدود. فهي حالات إنسانية متشابهة، وصبغتها بالفروض الدينية تستجيب لنفس الشعور. والتجاور المكاني والتعامل الاجتماعي والشعور بالمصير المشترك، كلها أمور توحد مظاهرها وتدعو إلى التشارك فيها فرحا وحزنا، خصوصا في مجتمع لم يعد يعرف الحدود إلا في ضيق الحدود.

---

102 الطوق، ص. 35.
103 ثلاث رسائل، ص. 121.
104 نفسه، ص.74.
105 أمثال العوام، ج. 1، ص. 216.
107 اربي، ص. 370.
108 نفح الطيب، ج. 1، ص. 364.
109 أشتور، ج. 2، ص. 258.

9- صور أخرى من اللقاء بين أهل الأندلس

من ذلك الاشتراك في التطبيب والمعالجة، ونستغني عن التفصيل في هذا الموضوع بالإحالة على كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، وكتاب طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل الأندلسي، وكذا كتاب طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، وكثير من كتب معاجم الرجال. فقد ذكر مؤلفو هذه المؤلفات كثيرا من الأطباء اليهود والنصارى الذين عالجوا المسلمين أمراء وعامة، ضمن جماع الأطباء المسلمين الذين خدموا الإنسان لا العرق.

كما أن ظاهرة التسمي بالأسماء العربية عند النصارى واليهود، سواء من خاصة الناس أو عامتهم، تبين مدى التداخل الاجتماعي. ومن تصفح معلمة أسماء النصارى واليهود، رجال وظيفة وعلماء، يلحظ عادة التسمي بالأسماء العربية التي كانت مشتركة بين الجميع، ويؤكد ذلك أسماء القمس والقسس وعلماء اليهود، ومن تحملوا مسئوليات في نظام الدولة الأندلسية، كما رأينا سابقا. وبالمقابل فقد تسمى بعض الأمراء بأسماء أعجمية.

وكان التعاطف والتعاضد بين المسلمين وغيرهم كثير الوقوع، خصوصا عندما تشتد الأزمات. من ذلك مثلا تشفع المسلمين والأعاجم لدى رودريك سنة 1094/487، ليجنب أطفال وعيال المسلمين مأساة الحرب[110]. وكمعاناة هؤلاء جميعا أيام محنة حرب صنهاجة مع أميرها[111].

وكان الاختلاط في الحمام بين المسلمين وأهل الذمة أمرا شائعا[112]، في حين كان للعامة حمامها الخاص[113]. وكان النصارى يشترون المسلمات لخدمتهم[114]. كما كان خروجهم مع المسلمات شائعا أيضا. ودلت الفتاوى على أن التشكي من هذه الرفقة لا يكون إلا إذا كان المرافق من أهل السوء والشر. وننقل هذه الفقرة من المعيار لما لها من مغزى: "فقد سُئِل [فقهاء قرطبة] عن نصراني شهد عليه أنه من أهل الشر والفساد، وأنه رأي مع امرأة مسلمة وهي سائرة معه... وقال أخوها : إن سعيد العجمي (وهو المقصود) قد أخرجها وتبثت الوثيقة عليه. وشُهد لسعيد بأنه من أهل العفاف والاستقامة وحسن المعاملة والمعاشرة للمسلمين، لا يعرفونه مختلطا لأهل الشر ولا

---

110 البيان، ج. ص.37.
111 الإحاطة، ج. 1، ص. 516.
112 ثلاث رسائل، ص.48.
113 العامة، ص. 178.
114 الونشريسي، 253/5.

ملتمسا به ". وقد اكتفى القاضي بحبسه خمسة عشر يوما، لأنه أخفى المرأة لا على أنه رافقها[115].

وهناك فتوى تدل على أن المسلمات كن يزرن الكنائس[116]. كما أن جلوس المسلمين برفقة اليهود أمام دورهم كان أمرا عاديا، وذلك لأن ابن عبد الرءوف يمنع هذا الاختلاط، في حالة واحدة، وهي أن يكون اليهودي ممن يعرف ببيع الخمر لأن ذلك تهمة للمسلم[117]. وقد ذهب الأمر بعيدا في هذه العلاقات الإنسانية حتى حبس بعض اليهود أحباسا على مساكين المسلمين[118]. كما قررت السلطات الحاكمة في الأندلس أن ينفق على من افتقر من أهل الذمة من بيت المال[119].

ويمكننا أن نقول إن مكونات الأندلس البشرية، صارت مندمجة ولم يكن يفصلها إلا ما كان يفصل أي مجتمع متميز بالحركة والنشاط والتنافس، من أجل كسب الرزق والمعرفة. وقد عبرت أمثال العوام عن هذا النوع من التنافس تعبيرا صادقا[120]. كما أن الظروف التاريخية التي عاشتها الأندلس وتميزت بصراعات في الشمال، ومناورات في الداخل، وبالشعور بالروح الوطنية، سواء لدى المستعربين أو حتى لدى المولدين ممن أسلم، كلها أمور لا يمكن أن تجعل هذا اللقاء الذي عرفته الأندلس لقاء لا يميزه إلا الصفاء. فالصراع والخصام، وأحيانا الحرب، أمور إنسانية تقع بين ذوي الأصول المشتركة، وأهل الدين الواحد. والحذر من سنن الحياة[121]. ومع كل ذلك، فقد أنتج هذا المجتمع علما ومعرفة شاركت فيهما كل مكونات الأندلس، وأضفت عليها من خصوصياتها، ونموذج المحاضرة والمذاكرة المشار إليه أعلاه، نموذج جميل لهذا التناغم الفذ الذي عرفه الغرب الإسلامي، كما هو مبيز في الفصل الموالي.

---

115 نفسه، 346/2.
116 ثلاث رسائل، ص.49
117 نفسه، ص. 114.
118 الونشريسي، ج. 7، ص.114، 59-60، 65.
119 الونشريسي، ج. 8، 62.
120 انظر في كتاب أمثال العوام، الأمثال الكثيرة التي عبرت عن هذا المزج بين الطوائف، وخصوصا بين المسلمين واليهود في كل مسالك الحياة
121 انظر **الإحاطة**، ج3، ص 419. والبيان، ج 4، ص45-55، 73 ، 144.

المحاضرة والمذاكرة

1-المطلب الثالث : كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا

2- المطلب الخامس : شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم.

اخترنا من كتاب **المحاضرة والمذاكرة** فصلين نموذجيين يقدمان منهجا اتبعه يهود الأندلس في التعامل مع الثقافة العربية الإسلامية والاستفادة منها، وهما المطلب الثالث، بعنوان "كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا" والمطلب الخامس "شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم". ولنفتتح الكلام بتعريف موجز يعرف بمؤلف المحاضرة والمذاكرة ويعرف بالكتاب[1].

ولد أبوهرون موسى بن يعقوب بن عزرا(عزره) في غرناطة بين السنوات1055 و1060م، لعائلة يهودية غنية عريقة. وكان تعليمه متنوعا، فقد كان عارفا بالتوراة والآداب اليهودية على اختلافها دينية وأدبية وشعرية. و كان عارفا بالعربية، نصوصا وتاريخا. كما كان شديد الاهتمام أيضا بالفلسفة اليهودية والعربية، مطلعا على المصادر اليونانية المتداولة عند الأندلسيين. ومن أساتذته إسحق بن غياث، رئيس مدرسة لوسيانة .

قضى ابن عزره معظم حياته بغرناطة، فنهل من معارفها واختلط بذوي المعرفة والآداب والشعر، إلى أن دخل المرابطون المدينة سنة 1090 م، فغادرتها أسر يهودية كثيرة، ومن بينهم إخوته، وبقي هو بها إلا أن حاله تغير، فاعتزل الناس، وابتعد حتى عن أقربهم إليه وهم أبناؤه.

بقي على هذه الحال إلى أن غادر غرناطة سنة 1095م، ليلقي عصا الترحال باسبانيا المسيحية، فظل بها طوال أربعين سنة يعيش الوحدة والضياع والفقر، ويردد ذكرى أيامه الزاهرة بغرناطة، ويتأسف على المنهل العذب الذي تركه هناك، إذ كان

---

[1] نشرنا المبحث الأول في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس-الرباط، العدد العاشر، 1984، ص.65-98، والمطلب الخامس في الكتاب التكريمي، زهرة الآس في فضائل العباس، أبحاث مهداة إلى الأستاذ عباس الجراري، مطبعة المناهل، 1997، ج. 3، ص. 881-913.

يشعر بأنه في مكانه الجديد، وسط أقوام جهال متبجحين مرائين. وازداد حزنه مع تقدمه في السن وبعد ما مات أحد أبنائه وتنكر له الآخرون، كما تنكر له أخوه يوسف الذي كان معتمد عيشه، ولم يُقم أوَدَه إلا بعض الأغنياء من أبناء بلدته الذين قاسموه منفاه. والغريب أنه رضي بهذَا الحال مع أنه كان في مكنته أن يعود إلى غرناطة التي أحبها. وقد يخفي هذا الأمر لغزا في حياة ابن عزره. وتوفي في العقد الرابع بعد الألف والمائة للميلاد، كما دلت على ذلك بعض آخر أشعاره التي حملت تاريخ السنوات1135 أو 1138[2].

حرص ابن عزره على الانعزال والانفراد، ولكنه ظل يعيش ما حمله من غنى ثقافي وحضاري عربي، فحافظ عليه وحماه وسط محيط غريب اثخنته فيه جروح الغربة. يقول في مقدمة كتابه متحدثا عن أسباب تأخير تأليفه: "ما رماني به الدهر في آخر العمر من الاغتراب الطويل، والاكتئاب المتصل، في أفق بعيد، وثغر سحيق، فأنا مسجون في حبس بل مدفون في رمس"[3].

ولم يواس وحدته هذه إلا شعره وبعض أصدقائه الشعراء مثل يهودا اللاوي أمير شعراء اليهود بالأندلس. ولعل هذا الانغلاق على الذات، والابتعاد عن الآخر، هو ما جعله غزير نظم الشعر متنوعه. وقد كان علما من أعلامه، كما دل تاريخ الأدب العبري على ذلك، بل كان يتيمة في قلائد الأدب الأندلسي. كان الشعر اليهودي القديم، سواء في فلسطين أو الشرق، شعرا دينيا لا يتعدى نظمُه تراتيلَ الابتهالات والصلوات، فجاء ابن عزره وشعراء الأندلس بشعر مخالف لذلك في الموضوع والصورة واللغة والأسلوب، فهو شعر اختلطت فيه عناصر من الشعر العربي والتوراتي، وظهرت به مسحة عقلية لم تكن من قبل، ونهل من مناهل الحضارة والثقافة الجديدتين، واتخذ من قصور البلاغة والبيان العربيين ما جعل ابن عزره وشعراء الأندلس يبدعون شعرا لم تعرفه اللغة العبرية ولا الثقافة اليهودية خلال كل تاريخهما المتقدم. كما كان ابن عزره

---

[2] انظر في سيرة ابن عزره דן פגיס, שרת החול ותורת השיר, ירושלים, 1970. (دن بگيس، الشعر الدنيوي والتراث الشعري، القدس،)1970، ص.9 وما بعدها.

וחיים שרמן, השירה העברית בספרד ובפרבאנס, מוסד ביאליק, ירושלים, דביר-תל-אביב-1954,1960 (4 כרכים), ב, ע. 683.(حاييم شرمان، الشعر العبري في الأندلس وجنوب فرنسا، موسد بياليك، القدس، دفير-تل أبيب، 1954-ج. 2، ص. 683، (أربعة أجزاء). و:

S. Munk, Mélange de Philosophie juive et arabe, Paris, 1955, 262-266.
Journal Asiatique, juillet, 1850, p. 22, note 1.
Encyclopaedia Judaica, 3e 2d. Jerusalem, 1974, T. 8, C. 1170-1174.

[3] نحيل هنا على على صفحات طبعة هلقين

אבו הרון משה בן יעקב אבן עזרה, כתאב אלמחאצרה ולמדאכרה, עני בתצחיחה ותחרירה א. ש. הלקין، טהר בדאר נשר מקיצי נרדמים, אורשלים אלקדס, 1975.

(أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزره، كتاب المحاضرة و المذاكرة، عني بتصحيحه وتحريره أ. ش. هلقين، ظهر بدار نشر "كنوز مخفيه: أورشليم القدس، 1975 (النص العربي بالحرف العبري).

مبدعا في نقد الشعر وجريئا في فهم التوراة، ككثير من اليهود الذين ثقفوا الثقافة العربية ونبغوا فيها. وله مؤلفات:

مؤلفـــاته

1- الشعرية

أ- الـــديوان: نظم ابن عزره قصائده ببحور الخليل على الطريقة العربية. ويضم ديوانه فنونا من الشعر، مثل المديح والتكسب والغزل والخمريات والعشق والشكوى. وبه ما يقارب مائتين وستين قصيدة، في أكثر من ستة آلاف بيت شعر.

تعددت مخطوطات الديوان وبتعددها تعددت اختلافات نسخه، ويكون جميلا أن يتناوله بالتحقيق متضلع في الأدبين العربي والعبري.

بـ- مجموعة أخرى تضم خمس عشرة قصيدة في مواضيع متعددة.

جـ- سفرספר המויק (سفر هموعق) وهو مجموع أشعار غنائية تدل على مدى تأثير البلاغة العربية في ابن عزره. أكثر في شعر هذا المجموع من استعمال الصناعة البلاغية، وافتتحه الشاعر بمقدمة عربية وقسمه إلى عشرة أبواب تناولت فنون الشعر المختلفة. وهو حوالي ألف ومائتي بيت.

د- أشعار دينية، في هذه الأشعار تجلت ثقافته اليهودية العميقة التي عرف بها الشاعر، كما ظهرت فيها براعته في استعمال إرثه التوراتي والتلمودي وغيرهما من كتابات يهودية أخرى.[4]

2- الدراسات

1 - مقالة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة

وضع فيها المؤلف معارفه الفلسفية في خدمة تفسير بعض مشاكل التوراة، كما شرح فيها بعض الغموض الواقع في اللغة التوراتية. ويعتبر الكتاب مادة مهمة للسيرة الذاتية لابن عزره، كما يعرض أسلوبه في أشعاره التي نظمها. وقد عُرف الكتاب عن طريق ترجمة قطع منه، منذ العصر الوسيط، اشتهرت بـ ערוגת הבושם(عروكت هبوشيم)[5]

---

4 أنظر ח. בראדי, שירי החול, ברלין, 1935 (ح. برادي، الشعر الدنيوي، برلين، 1935). ברנשטיין, שירי הקדש, תל-אביב, תשי"ז (برنشطاين، الشعر الديني، تل-أبيب، 1957.

5 أنظر ש.פינס, ספר ערוגת הבושם, הקטעים מתוך ספר מקור חיים, תרביץ כז, (1958) (طوق العطر،نتف مستخرجة من [كتاب] معين الحياة [لابن جبرول] [مجلة] تربيص،27، 1958). وحقق نص "مقالة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة" تحت إشرافنا في بحث جامعي سيناقش في كلية آداب الرباط قريبا (يناقش في شهر يوليوز2006) .

2- كتاب المحاضرة والمذاكرة

كتاب فريد من نوعه، ولم يعرف تاريخ التأليف العربي مثيلا له. ألفه ابن عزره بالعربية وكتبه بحروف عبرية كعادة المؤلفين اليهود. اهتم فيه بالشعر العبري، إلا أنه اتخذ الثقافة العربية أساسا له، إذ تناول الشعر والأدب عامة، سواء العربي أو العبري، وكان للتاريخ فيه حظ كبير أيضا. وهو غني بتراجم الأدباء اليهود وكتابهم. ولم يترك موضوعا من مواضيع اللغة والنحو والفلسفة والأخلاق إلا اهتم به. وقد لخص محتوى الكتاب أحد ناسخيه، في فقرة وضعها المحقق הלקין هالقين قبل مقدمة المؤلف كالتالي: "مقالة تتضمن المحاضرة والمذاكرة، وفيها نكت من أمور الشعر والشعراء، ونبذ من صنعة الخطب والخطباء، ونقط من نوادر العلم والعلماء ، وشواهد من كلام الزهاد والفضلاء، ونوادر من أنباء الفلاسفة والحكماء، ولمع من تواريخ الأعيان والشهراء [هكذا]، وفقر من براعة الكتاب والبلغاء، وجمل من آثار النحويين والفقهاء".(ص.2).

والكتاب مقدمة وثمانية فصول. وهذه الفصول عبارة عن أجوبة أجاب بها المؤلف أحد سائليه، وهي طريقة نهجها المؤلفون اليهود في كتاباتهم، كما نهجها مؤلفون مسلمون أيضا. والفصول هي:1- في شأن الخطب والخطباء2 - في شأن الشعر والشعراء. 3 - كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا.4 - إن كان سمع للملة اليهودية شعر أيام دولتها وإقبالها.5- شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم. 6- نماذج من الآراء والمنتخبات التي استحسنها المؤلف. 7- هل يصح قرض الشعر في النوم كما ادعى البعض.8- أمثل طريقة في صناعة القريض العبراني على القانون العربي.

ثم ذيل المؤلف الكتاب بقصيدة طويلة يقول :"ضمنت بعض أبياتها جملة الأبواب المذكورة فيها [المقالة أي الكتاب] من جهة البديع، لتجده في هذه[الخطاب موجه إلى السائل] فتنظر إليه من [عن] كتب بمشيئة الله تعالى. (ص. 302).

وقد نهج في كل الكتاب اختيار الاستشهاد العربي ليضع بجانبه ما يقاربه في اللغة العبرية. ويشير المؤلف إلى انه لم يكن يقصد الإطالة فيما كتب، لأنه يعتبر نفسه تابعا في تأليفه لمن سبقه يقول: "صيرت مما سألته مني كلاما موجزا، فإنها مقالة لا تحتمل الإطالة، ومطلوب لا يصح فيه توفية المرغوب، فقد وَضَع في أكثر فصول هذا الشأن أعلامُ البيان من الإسلام ... كتبا جمة مثل كتاب ابن قدامة [هكذا] في النقد، والبديع لابن المعتز، وحلية المحاضرة للحاتمي، والحالي والعاطل له، والعمدة لابن رشيق، والشعر والشعراء لابن قتيبة وغيرهم..." (ص. 4).

ونستشف من محتوى الكتاب أن مؤلفه وضعه لما يأتي:

1- اطلاع الراغب على معارف عصره، لذلك سرد كثيرا من المؤلفات التي يجب أن يعتمدها المتأدب "حتى يرتاض بخطها ويهذب الخلق بقراءتها."

2- جمع منتخبات أدبية شعرية ونثرية من الأدبين العربي والعبري، وغرضه منها " الحفاظ على أخبار أقوام كانوا فبانوا حتى لا تدرس آثارهم، لأنها أقوال موشية بأغراض حكمية وفوائد فلسفية".

3- الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية، والبحث عن المتشابه في الأدبين.

4- البرهنة على أن الأدب العبري أدب غني، وأن اللغة العبرية قادرة على الإتيان بما أتت به العربية وإن كانت مقلدة لها.

5- وضع شعراء اليهود في الأندلس في طبقات على طريقة مؤلفات طبقات الشعراء العرب.

والحق أن المؤلف وضع كتابه هذا ليكون دليلا للشاعر اليهودي الذي يريد أن يبدع أدبا غنيا مثل الأدب العربي، لهذا سمى أهم فصوله "أمثل طريقة في صناعة القريض العبراني على القانون العربي" ،ولذلك يقول أيضا لسائله: "القصد بهذه الأوراق عرض المماثلة عليك من طريق الملتين، أعني العبرانية والعربية [و] موازنتها في أكثر الوجوه، وأن الواحدة تابعة للثانية وآخذة منها في الشعر خاصة " (ص.4).

والكتاب غني بنقول نصوص من موارد متعددة إغريقية وعربية وعبرية، جمع فيها بين الشعر والمثل والتوراة والتلمود والقرآن وأقوال النحاة واللغويين، يهودا وعربا، ووضع فيه أيضا من شعره الكثير. وهذا نهج أوقعه في كثير من الاستطراد، وربما كان هو نفسه يقصد ذلك يقول: "وربما اتسعت قليلا في جلب بعض تاريخ يليق بالمكان، وخبر يجري مجرى البيان ... إن التأليف كالمائدة، يكون عليها صنوف من الألوان الملذة، والأمشاج المختلفة الطعوم، فمتى انتقل الآكل عن [من] شيء إلى غيره، حدثت له لذة، وتحركت لطبيعته شهوة، وتجدد له شره، وهكذا يعرض لجميع المشاعر، أعني الحواس، تلتذ باختلاف صنوف محسوساتها، وتنشط بتنوع مدركاتها..." (ص.6).

ويظهر غنى الكتاب في عدد شعراء العربية الذين استشهد ابن عزره بشعرهم دون ذكر أسمائهم، وقد استخرج هلقين، محقق الكتاب، أسماء ستة وثلاثين شاعرا، منهم جاهليون ومخضرمون ومولدون، كامرئ القيس وأوس بن حجر والأعشى والنابغة وزهير بن أبي سلمى وحسان بن ثابت والأخطل وجرير وأبي تمام والمتنبي

وابن الرومي وأبي العتاهية وأبي العلاء المعري وأبي نواس وغيرهم. وهذا أغنى الكتاب بالموروث العربي، مما جعل محقق النص العربي المكتوب بالحرف العبري هلقين يقول: "من عادة اليهود في أي مكان أن يؤلفوا كتبا في إرثهم اليهودي، أما ابن عزره فكان هدفه أن يدخل الروح العربية في الأدب العبري".

القيمة هذا الكتاب ومكانته النقدية الراقية، ومنهجه النقدي الذي سخر فيه مؤلفُه علمَ الفلك وتأثير الأنواء والمواقع وخطوط الطول والعرض، وعلم الطب وعلم الأجناس، بل والفلسفة والمنطق ومنهج المقارنات - وكان فيه مبكرا- ننشر هنا فصلين من فصوله، وهما: المطلب الثالث وهو **كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا**، والمطلب الخامس، وهو **شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم.**

النص الأول

المطلب الثالث

كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا

ملاحظات حول النص المنشور

النص الذي نقدمه للقارئ الكريم هو الفصل الثالث أو المطلب الثالث كما سماه المؤلف، وفيه بين "كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا". وربط فيه المؤلف تاريخ العرب بتواريخ قديمة، متخذا من التوراة مرجعا أساسيا، حيث استشهد بكثير من فقراته على وجود العرب وأصلهم وأماكنهم وفصاحتهم في القول. كما أنه نسب إلى أرسطو توصية أوصى بها الإسكندر، وبين له مزاياهم وذلاقة لسانهم وفصاحتهم، وهذا لا شك فيه، مما نُحِل على أرسطو. وفي هذا الفصل نستشف ثقافة ابن عزره، أو بالأحرى معارف المثقف اليهودي في عصره، فقد ردد أسماء علماء مشاهير، فلاسفة وأطباء وفلكيين ونقادا وأدباء وشعراء. مثل أرسطو وأبقراط وجالينوس من اليونان. وكانت موسوعة إخوان الصفا أمام عينيه باستمرار، كما نقل عن مؤرخين عربا ذكر أسماءهم أحيانا، مثل المسعودي صاحب مروج الذهب. ونقل أحيانا عن آخرين دون ذكر لأسمائهم مثل صاعد الأندلسي[1]. وذكر كتبا مشهورة من كتب البديع والنقد والآداب. وأرجع ابن عزره فصاحة العرب وذلاقة لسانهم وعلو بيانهم إلى عدة أسباب، منها تأثير الكواكب فيهم[2] وتقاطعها في أوضاع معينة مع موقعهم وإقليمهم وما يحيط بهذا الإقليم من أهوية ومياه. واعتمد في هذا ما كان سائدا من معارف زمانه، وكما سبق أن قلنا، فقد كانت رسائل إخوان الصفاء مصدرا أساسيا بالنسبة إليه في هذا الموضوع، إذ نقل ما جاء في الرسالة الرابعة، في القسم الرياضي، في الجغرافيا، التي ترجع اختلاف ألوان وطبائع البشر إلى اختلاف أهوية البلدان وتربة البقاع وعذوبة المياه وملوحتها "بحسب طوابع البروج ودرجاتها على آفاق تلك البلاد بحسب ممرات الكواكب على مسامتات تلك البقاع ومطارح شعاعاتها من الآفاق على تلك المواقع"[3].

ومن هذه الأسباب أيضا توسط بلادهم. وقد أفاد المؤلف كثيرا في هذا الموضوع

---

[1] تعمدنا نقل فقرات عن صاعد الأندلسي، ووضعناها في الهوامش، لنتبين مدى تقارب منطوقها مع نص ابن عزره.

[2] "والعرب أصحاب حفظ ورواية، لخفة الكلام، عليهم، ورقة ألسنتهم، لأنهم تحت نطاق تلك البروج الذي [التي] ترسمها الشمس بمسيرها، وتجري فيه الكواكب السبعة الدالة على جميع الأشياء" (القاضي أبو القاسم صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، مطبعة السعادة، مصر، ص. 70).

[3] رسائل إخوان الصفاء، دار صادر، بيروت، ج. 1، ص. 179-180.

من طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، فمن كان من هذه الأمم في أقصى الشمال خلا من العلم والمعارف، ومن كان منهم في أقصى الجنوب خلا منها أيضا، ومن كان مكانه التوسط نال حظه الوافر من العلوم ومهر في الصناعات[4].

ولم ينس المؤلف ربط كل هذه الأمور بالعناصر الأساسية الأربع: النار والهواء والتراب والماء ومقابلاتها: الحرارة والبرودة واليبس والرطوبة. ويلاحظ في هذا الفصل كثرة الاستطراد أيضا، خصوصا عندما يرجع المؤلف إلى التوراة فيستشهد بفقرات منها، ثم يستشهد عن تلك الفقرات بفقرات أخرى، أو عندما يتحدث عن تدبير النبوة دون غيرها، في الديانة اليهودية، أو عندما يعرض مشكلا لغويا عبريا، فيذكر رؤوس الأقلام والخلاف عند النحاة واللغويين العبريين، أو عندما يسرد أقوالهم في تشابه اللغتين العربية والعبرية، وكلها أمور كان يقصدها قصدا كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

رموز استعملت في النص

كتابة بارزة: عنوان كتاب أو ترجمة فقرة (آية) أو نص من التوراة.

ما بين< > كلمات أوجمل محرفة فصححناها أو كلمات تركها المؤلف في صيغتنا العبرية فوضعناها في صيغتنا العربية .

ما بين[ ] كلمات غير موجودة فأضفناها، أو جمل من فقرات التوراة اكتفى المؤلف ببعضها فأتممناها ليفهم المقصود .

ما بين( ) نص الفقرات التوراتية كتبناها بالخط العربي ليتمكن من لا يعرف العبرية من قراءتها .

ما بين* * استطراد وبإمكان القارئ الذي لا تهمه التفاصيل أن يتركه نهائيا ليستقيم المعنى المقصود من هذا المطلب، وهو البرهنة على أن الشعر عند العرب طبع وعند غيرهم تطع.

* علامة وضعناها فوق ترجمة المؤلف نفسه لفقرة توراتية أو جزء منها تأتي في غالب الأحيان كلمة أو جملة بعد ترجمتنا للفقرة العبرية، وقد يظن أن هذه الكلمة أو الجملة زائدة ولا معنى لها في السياق، والحقيقة أنها كلمة أو جملة من (آية) كاملـــــة

---

[4] يقول صاعد:"لأن من كان منهم موغلا في الشمال ما بين آخر الأقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال، فبإفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم برد هواءهم وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة وأخلاطهم فجة، فعظمت أبدانهم... فعدموا بهذا دقة الإفهام وثقوب الخواطر. وغلب عليهم الجهل والبلادة، وفشا فيهم العمى والقساوة... ومن كان منهم ساكنا قريبا من خط معدل النهار وخلفه إلى نهاية المعمور في الجنوب، فطول مقارنة الشمس لسمت رؤوسهم سخن هواءهم، وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم حارة، وأخلاطهم محرقة، فاسودت ألوانهم... فعدموا بهذا رجاحة الأحلام وثقوب البصائر، وغلب عليهم الطيش، وفشا فيهم النوك..." (ص.12).

اكتفى المؤلف بترجمتها دون الباقي، لاعتقاده بأن قارئ الكتاب يعرف معرفة جيدة نصوص التوراة.

وقد يستعمل المؤلف أحيانا كلمة "أي" ويأتي بعدها ببعض ترجمة الاستشهاد.

في الإحالات:

عندما يتعلق الأمر بالإحالات على أسفار و(آيات) من التوراة، فإن الرقم الأول هو رقم الإصحاح، والثاني رقم الفقرة (الآية).

النص: كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا

"فاعلم أرشدك الله أن الملل المشهورة والنحل المذكورة الحاملة للعلوم الناقلة للمعارف كالهند وفارس ويونان والترك والقبط وغيرها. تشاغلت بعضها بالمعارف العلمية سعيا في التقدم بالمعرفة بظنها، والوقوف على بعض المغيبات بزعمها، والإنذار بالكائنات قبل كونها . وبعضها بالعلوم البرهانية الإلهية والطبيعية. وبعضها بأحكام المهن الصناعية. وكانت الخطب والأشعار على ما قلنا آنفا بعض أدواتها وجزءا من آلاتها.

وأما هذه العصابة الإسماعيلية[1] الذين يسمون بأهل المدر *[2] لما سكنت حواضر الحجاز وبواديها وهي جزيرة العرب[3] التي كانت قطيعها من الدنيا، وإياها سكن بني أبرهام [بنو إبراهيم][4] عليه السلام، كما نص في أم الكتاب[5] וישכנו מחוילה עד-שור[6] (ويشكنو محويله عد شور): **وسكنوا [ابناء إسماعيل] بين حويلة وشور.** وسميت جزيرة لأن البحر يحيط بها من جهاتها الثلاث التي هي الشرق والمغرب والجنوب. ومسافتها في الطول أربعين [أربعون] مرحلة، وفي العرض نحو من خمسة وعشرين مرحلة * فلم تكن من نحل العلوم ولا من ملل المعارف، ولا منحهم الله علما سوى البيان، ولا هيأ طبعهم للعناية بغير فصاحة اللسان، ولا تفاخر على غيرها من الأمم والقبائل إلا بإحكام لغاتها ونظم أشجاعها وأراجيزها وأشعارها، عند الري

---

[1] نسبة إلى إسماعيل، ويقصد ابن عزرة العدنانيين، لأن العدنانيين من ولد إسماعيل، وقد أصبح اليهود يطلقون لفظة الإسماعيليين ويقصدون بها المسلمين دون اعتبار للنسب بل تحرزا من ذكر لفظة المسلم أو الإسلام. وقد استعمل هذا اللفظ كثيرا في كتابات اليهود في العصر الوسيط ويستعمل أيضا الآن في العبرية المعاصرة.

[2] بداية استطراد ينتهي عند *

[3] جعل ابن عزرة الحجاز مرادفا لجزيرة العرب، وهو تحديد لا يوافقه عليه جغرافيو العرب ومؤرخوهم. انظر معجم البلدان ج ا ص 219، كما أنه هو سيناقض نفسه حيث يقول:"وسميت جزيرة لأن البحر يحيط بها من جهاتها الثلاث". يقول صاعد: "وأما بلاد العرب فهي معروفة بجزيرة العرب سميت بذلك لان البحر يحيطها من جهاتها الثلاث التي هي المغرب والجنوب والشرق (وهي) أربعة أجزاء كبار وهى: الحجاز ونجد وتهامة واليمن. ومسافة الجزيرة في الطول، وذلك بين عدن وبين أطراف الشام، نحو من الأربعين مرحلة، ومسافتا في العرض، وذلك ما بين ساحل بحر (ايله ولالجار) وبين العذيب وما اتصل من ريف العراق، نحو من خمس وعشرين مرحلة (طبقات صاعد ص 70-71).

[4] هكذا في الأصل، ولا شك أن المؤلف هنا حافظ على اسلوب العبرية التي ليس فيها إعراب.

[5] استعار ابن عزره الاستعمال القرآني "أم الكتاب" التي تعني القرآن الكريم (السورة 3 آ 5 و 13 و39)، كناية عن التوراة.

[6] سفر التكوين 18/25، وهنا تتحدث التوراة عن إسماعيل وأبنائه ومكان استقرارهم، وحويلة اسم عام يطلق عادة في العهد القديم على الجزيرة العربية. وشور: منطقة على الساحل الشرقي من دلتا النيل، وسميت أيضا في سفر الخروج 15-22، صحراء شور.

والجذب، ولدى السلم والحرب[7]. وبهذا فخر بعضهم قائلا: "لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة". وقد أثنى الفيلسوف عليها في بعض رسائله إلى الأسكندر وأوصاه بهم، ووصفهم بسعة النطق وذلق اللسان، والمعرفة بالشعر، والتوسع في الممادح والمذام، والمروءة والأنفة وغير ذلك من الأخلاق التي جبلت عليها"[8].

هذه كانت فضائلهم التي انتحلتها جاهليتها وإسلاميتها إيجازا وتوسعا في حالة الإطالة. وجرى فضل المنطق منهم مجرى الطبيعة في الرجال والنساء والزَّمْنَى والأطفال المهذورين[9] والأغفال ودهماء العامة وهمج البادية، وغثاء السواد، إفادة أفادتهم [بها] كواكبهم، ومزاج إقليمهم وأهوية بلدهم ومياهها المجففة، لرطوبة ألسنتهم بتوسط، فجاء كلامهم دون كلام الحبشة في اليبس، وفوق كلام الصقلب في الرطوبة[10]. وقد قال جالينوس: "إنك إذا تصفحت وجدت أكثر صور الناس وخلقهم واتخاذ عاداتهم تلحق بطبع البلد الذي هو بلدهم"[11] وقد أطال الفاضل أبوقراط في هذا الفصل في كتاب الأهوية والبلدان له[12]، وزاده الإطالة جلينوس في شرحه[13] حتى انتهى إلى الكلام فـي

---

7 يردد ابن عزرة هنا ما تناقلته كتب الأدب العربي: ففي البيان والتبيين"وبذلك [الشعر والبيان] تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم" (طبعة دار الفكر للجميع) 1968 ج 1، ص 55. وفي العمدة لابن رشيق": "فقد وجدت الشعر لحبو علوم العرب" ج1، ص 16، ويقول: ومن فضائله [الشعر] أن اليونانيين إنما كانت أشعارهم تقييد العلوم والأشياء النفيسة والطبيعية التي يخشى ذهابها. فكيف ظنك بالعرب الذي هو فخرها العظيم، وقسطاسها المستقيم (بيروت، ج ا ص 26. ويقول الجاحظ: "وفضيلة الشعر مقصورة على العرب وعلى من تكلم بلسان العرب"، ص 54 وفي طبقات صاعد الأندلسي: "وأما علمها الذي كانت تتفاخر و تباري به، فعلم لسانها وإحكام لغتا ونظم الأشعار وتأليف الخطب..."، ص29. ويقول عن حظهم من العلوم: "ولم تكن ملوك حمير معتنية بارصاد الكواكب ولا باختيار حركاتها ولا بإيثار شيء من العلوم الفلسفية، وكذلك سائر ملوك العرب في الجاهلية. ولم يبلغنا عن أحد منهم أنه بحث عن شيء من ذلك. وأما سائر عرب الجاهلية بعد الملوك منهم فكانوا طبقتين: أهل مدر وأهل وبر، فاما أهل المدر فهم أهل الحضر وسكان القرى...ولم يكن فيهم عالم مذكور ولا حكيم مشهور". الطبقات ص 65.

8 لم نعثر على المصدر الذي ذكر فيه هذا، وهو مما لاشك فيه مما نحل على أرسطو.

9 ربما يقصد الأطفال القذرين الوسخين، وهو تحديد لوضعهم الاجتماعي، فإنهم ليسوا من ابناء النبلاء.

10 انظر الرسالة الرابعة في القسم الرياضي في الجغرافيا، وانظر في موضوع "المزاج" الرسالة التاسعة في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها. وفي موضوع التوسط، الرسالة الرابعة جغرافيا. وانظر رسالة الحس والمحسوس، والكون والفساد، وكلها رسائل لإخوان الصفا. وانظر أيضا طبقات صاعد في موضوع الأمم المشهورة بالعلوم والعاطلة منها.

11 قد يكون هذا النص من كتاب الأخلاق، وهو اربع مقالات، وغرضه فيه، كما قال ابن ابى اصيبعة، ان يصف أصناف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداراتها. ص 147.

12 سماه ابن ابى اصيبعة كتاب الأهوية والمياه والبلدان وقال عنه:
"وهو ثلاث مقالات: المقالة الأول يعرف فيها كيف نتعوف أمزجة البلدان وما تولد من الأمراض البلدية. والمقالة الثانية يعرف فيها كيف نتعرف أمزجة المياه المشروبة وفصول السنة وما تولد من الأمراض البلدية. والمقالة الثالثة يعرف فيها كيفية ما يبقى من الأشياء التي تولد الأمراض البلدية كائنة ما كانت"ص54، وانظر ترجمة أبقراط بين صفحتي45 و61.

13 جاء في ابن أبى أصيبعة: "تفسير كتاب الهواء والماء والمساكن لأبقراط جعله أيضا في ثلاث مقالات، وقد وجدنا بعض النسخ من هذا التفسير أيضا في اربع مقالات، إلا ان الأول هو المعتمد عليه" ص 145. انظر جلينوس في عيون الأنباء بين صفحتي 150-190.

النبات الذي ينبت في هذه البلدان المختلفة الأهوية والمياه، وانه يقرب طبع سكانها.

وقيل في رسالة المدخل إلى النجوم من رسائل إخوان الصفا: "انه إذا اتفق عدة مواليد في وقت واحد بطالع واحد في بلدان مختلفة [وشكل الفلك][14] يدل على أنهم يكونو[ن] شعراء أو خطباء، غير أن بعضهم في بلاد العرب وبعضهم في بلاد النبط وبعضهم في بلاد الأرمن، فقبولهم يختلف، لأن العربي أسرع قبولا لخاصية بلده"[15]، فترى أن لهم خاصة تعينهم على القول. * وذكر المسعودي أن ببحر الهند بالقرب من بلاد اليمن، جزيرة تسمى جزيرة العقل، بها ماء يسمى ماء العقل، يقصدها ركاب البحر عن ذلك الماء، وله تأثير حسن في إصلاح ذوات العقول[16].

ومدينة طبرية وإن كانت شامية، فإن هواءها وبحيرتها التي يشرب منها مخصوصا [مخصوصان] بإصلاح اللسان والفصاحة والبيان*. حتى أن من حصل في بلادهم، أعني العرب، من جاليتنا وتوالدوا هناك، خف نطقهم، ورقت ألسنتهم، ولطف قريضهم، لأنهم بعدوا عن رطوبة هواء الشام، وصاروا إلى يبس هواء الحجاز- بالإضافة إلى ما تقدم من القول[17] فانبعث الشعر منهم، وتبرعوا في القريض نحو السموءل بن عاديا[18] والربيع بن الحقيق[19] وغيرهما ممن ذكرهم أصحاب تواريخهم. وعساهم من الأعراب الذين تخيروا دين اليهودية أيام جاهليتهم وقبل دعوة الإسلام. فقد كان منهم دخلاء في دين اليهود قبائل نحو حمير ونجدة[20] وبنو كنانة وسواهم[21].

* وقد جمع <أجمع> الأطباء والعلماء أن الأهوية والمياه والأخلاق والعادات والطبائع، منتقلة بانتقال الكواكب وأخذها في الطول والعرض. وأراطيس الحكيم يقول

---

14 لم ترد هذه الجملة في نص ابن عزرة، والغريب أن ترجمة ابن صيون هلبر العبرية (ص 58) لم تنتبه اليها كما لم ينتبه لذلك هلقين (ص 31). مع أن الجملة أساسية في الفقرة المنقولة، وبدونها لا يتم المعنى.

15 من الرسالة الثالثة الموسومة بالاسطرونميا في علم النجوم وتركيب الأفلاك. (فصل في علة اختلاف تأثير الكواكب في الكائنات الفاسدة التي دون فلك القمر)، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، القسم الرياضي، دار صادر، ج 1، ص149.

16 نص المسعودي:"وهناك جزائر بين هذين الساحلين، منها جزيرة يقال لها جزيرة العقل، فيها ماء يعرف بماء العقل، يستقي منه أرباب المراكب ويفعل في القرائح والذكاء فعلا جميلا"، مروج الذهب ومعادن الجوهر، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1966،ج 2، ص 128.

17 المقصود أن الخصائص المذكورة السابقة، شملت يهود الجزيرة العربية كما شملتهم هذه الخصيصة الأخيرة.

18 نشر له الأب شيخو مجموعة من شعره في مجلة المشرق 1909، كما نشر له عيسى سابا أشعارا مع نفس مجموعة شيخو، مكتبة صادر، بيروت1951. وأعيد نشر هذه المجموعة مع شعر لعروة بن الورد، صادر 1964. وذكره ابن قتيبة في الشعر والشعراء في ترجمة امرئ القيس. انظر الأصمعيات، دار المعارف ص 84، وطبقات فحول الشعراء ابن سلام الجمحي، القاهرة، ج 1، ص 279 والشعر الجاهلي لشوقي ضيف، ص 388-390. وتاريخ ابروكلمان، ترجمة عبد الحليم النجار ج 1ص 121 _ 123. والمفصل في تاريخ العرب ج6، ص374.

19 سماه ابن سلام الجمحي الربيع ابن أبى الحقيق، (ج1، ص281) وجاءت ترجمته في الأغاني، بيروت،1960،ج22، ص121.

20 في ترجمة بن صيون هلبر: "كندة".

21 انظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، خصوصا الصفحات : 514 و524 و530-531 و542.

في كتابه في دلائل القمر[22]: "إن الفلاسفة فضلا عن المنجمين، متفقون على أن تدبير هذا العالم ونظامه يأتي من القمر، وأنه من الشمس بمنزلة وزير الملك العظيم"[23] وأصحاب الملاحة والفلاحة يفهمون من تغير الهواء عند اختفائه كثيرا، فضلا عن المنجمين.

وقيل "النجوم منك ومنها". وقيل "أعينوا الكواكب بأنفسكم".

وقد تتغير أمزجة[24] الحيوان بالنقلة، حتى النبات فإن منه ما يُغذى في مكان وإذا انتقل إلى صقع ثان قتل وبالضد. قال جالينوس: "إن كل غذاء من الأغذية لأي حيوان كان أو نبات، فإن بينه وبين ذلك النبات والحيوان الذي يتغذّى به خاصة طبيعة <خاصية طبيعية> ملائمة ومشاكلة، مثل الماء العذب المشاكل للأشجار، والنبات والتبن والحشيش المشاكل للخيل والحمير. والسباعُ يشاكلها اللحم النيئ، والإنسان يشاكله اللحم النضج والخبز المحكم الصنعة[25]. ولهذه الجهة <وعليه> حَسُنَ الخربق عند السلوى والسكران عند الزرازير والكرسنة[26]عند البقر، من غير أن تضر بها على عظم ضررها بالإنسان*.

وقد قال بعض الإخباريين والعلماء بالآثار: إن <إنه> كان في بعض قبائل العرب على قديم الدهر، حفظ ورواية للأمور البائدة والأخبار العتيقة الفانية، لرقة ألسنتهم، وخفة الكلام عليهم. وكان فيهم التكهن وعلم بعض الأمور الغائبة، لأنهم تحت منطقة فلك البروج، الذي ترسمه الشمس بمسيرها، وتجري فيه الكواكب الدالة على جميع الأشياء[27].

---

[22] جاء في ترجمة بن صيون هلبر: العبرية ص מט أرسطوطاليس. والمعروف أن الكتب التى تركها هذا الفيلسوف في هذا الموضوع هي: كتاب في علم النجوم، كتاب في اللأنواء، كتاب إلى الأسكندر في الروحانيات وإعمالها في الأقاليم، كتاب في أسرار النجوم. ولا ذكر لكتاب دلائل القمر في تاريخ الحكماء للقفطي، (ترجمة ارسطو من ص. 27-51) ولا في عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة (ص. 86-105). وقد يكون المقصود في النص مو أراطوس Aratos و Aratus وهو شاعر فلكي يوناني؟ (ق.3-4 ق.م.) وقد جمع المعارف الفلكية اليونانية في قصيدتين شعرتين فلسفيتين، القصيدة الأولى *Phénomenes* وقد وصف فيها الأجرام السماوية وحركاتها، والثانية ديوزيميا، وصف فيها تأثيرات الأجرام في الهواء. وترجم ذلك شيشرون جرمانكوس والعالم افينوس إلى شعر لاتينى. انظر دائر المعارف للبستانى، طهران ج 2 ، ص. 746). و *Dictionnaire biographique des auteurs*, 1e édition,1957,T1, p. 56

[23] فصل في علة اختلاف تأثيرات الكواكب في الكائنات الفاسدة التي دون فلك القمر: "واعلم يا أخي أن الشمس من بين الكواكب كالملك وسائرها كالأعوان والجنود في التمثيل، والقمر كالوزير وولي العهد"، إخوان الصفاء، ج1، ص 150. (رسالة من القسم الرياضي).

[24] رسالة 1، 101، 104.

[25] ربما هذا النص من كتاب قوى الأغذية لجالينوس، وقد ذكره القفطي في تاريخ الحكماء، ص 131. وقال عنه ابن أبى أصيبعة في ص 143 "ثلاث مقالات عدد فيها ما يتغذى به من الأطعمة والأشربة ووصف ما في كل واحد منها من القوى".

[26] الخربق كما في اللسان: "نبت كالسم يغشي على آكله ولا يقتله، (خرق)..والسّيْكَران: نبت تدوم خضرته القيظ كله...وله حب أخضر كحب الرازيانج...(سكر). والكِرْسَنّة والكَرْسنة: الجلبان الصغير الحب (Supplément aux *Dictionnaires arabes, Dozy* . والسلوى: السّمن : وهو من رتبة الدجاجيات

[27] جاء في طبقات صاعد الأندلسي: "وكان (العرب) مع ذلك أصل علم الأخبار ومعدن معرفة السير والأمصار". والعرب أصحاب حفظ ورواية لخفة الكلام عليهم ورقة ألسنتهم لأنهم تحت نطاق فلك البرج الذي ترسمه الشمس بمسيرها، وتجري فيه الكواكب السبعة الدالة على جميع الأشياء" ص 69-70.

وكانت فيهم العيافة والقيافة[28].

* قال الربي هايا دام ذكره[29] في الحاوي:"أن אשורים: (أشوريم): **القيافة**، وهم أهل التفرس في وجه الإنسان عما يبطن، مقتطع من אשורינו ולא קרוב [30] (أشورينو ولو قروف): **أبصر وليس قريبا** .. وفي هذا الكلام بُعْدٌ .

قال دنش بن تميم القيرواني[31] أن:ועפו בכתב פלשתים .(عَفو بختِين بلشتيم): **ويعيفون في أكتاف الفلسطينيين**، مشتق من العيافة، أي يتعيفون في الكتف. وهذا أبعد وأسحق.

أما إنذارهم بالأمطار ومعرفتهم بانتقال مطالع النجوم ومغاربها، ومسيرهم بالأنواء بجلجلة الرعود وإيماض البروق الخلب، وفهمهم بالرياح والسحاب المخيلة، واستبشارهم بالريح الدالة على السقيا، فبالأدربة والتجربة، لضرورة انتقالهم وتحولهم لطلب الخصب والتمعش بها لا بحقيقة العلم[32]، وفي كتاب الأنواء لأبي حنيفة وغيره تطالع هذا وغيره[33].

---

[28] الكهانة: القضاء بالغيب، والكاهن: "الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمن، ويدعي معرفة الأسرار... ومن الكهنة عند العرب من كان يدعى بأن له تابعا من الجن، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله، وهذا يخصونه باسم العراف، كالذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونجوها..." اللسان (كهن). والعيافة: زجر الطير التطير منها، أو التفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها. والقيافة تتبع الآثار ومعرفتها.

[29] الربي هايا گؤون (939-1038م) من المتكلمين اليهود الذين تأثروا بمذهب الاعتزال الإسلامي، وقد ضاع جل كتابه الحاوي المذكور . انظر:

G. Vajda, Introduction à la Pensée juive au Moyen Age. Paris, 1947, p. 62.

ויצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים, 1951, ע. 76-77. (ويتسق يوليوس كوطمن، الفلسفة اليهودية، القدس، 1951, ص. 76-77.

[30] "أبصر و ليس قريبا" جملة مقتطفة من سفر الخروج، الاصحاح 25 الفقرة 17، والموضوع من نبوأة النبى بلعام، حيث يقوم نسل يعقوب وينتصر على أعدائه. والفقرة هي: "أراه ولكن ليس الآن، ابصره ولكن ليس قريبا يبرز كوكب من يعقوب..." وينتقد المؤلف قول هايا أن "أشريم"، وهو اسم لفرع من أبناء إبراهيم، (سفر التكوين 25-3) مشتق- واستعمل مؤلف الحاوي مقتطع - من أشورينو (أعداد 24- 17) الذى معناه ابصر، أي أن صاحب الحاوي فسر اسم أحد فروع أبناء إبراهيم بالقيافة وأهل التفرس، لأنه جعل اسمهم مشتقا من "شور" وهو النظر وجعله المؤلف بعيدا.

[31] دنش أو دونيم بن تميم القيرواني الشفلغي، ولد حوالي نهاية القرن9 أو بداية العاشر بالقيروان، وأصله من بغداد. كان طبيبا ورياضيا وربما اعتنق الإسلام ؟ وله مؤلفات منها: كتاب الغبار في الحسلب الهندي (حساب الغبار)، كتاب في التنجيم في ثلاثة أجزاء أعده لابن حسداي، كتاب كبير في الفلك للخليفة الفاطمي إسماعيل بن قيم المهدي المنصور. كتاب في الفيزياء وما بعد الطبيعة. وله في الطب الأدوية البسيطة، وله كتاب في العربية والعبرية، ذكره في مقدمة كتابه على شرح ספר יצירה "كتاب المبادئ". حيث أشار إلى أنه بدأه وسيتمه إذا أعانه الله وأطال عمره. وذكر بأنه بين فيه بان العبرية هي لغة آدم وان العربية تأتي بعدها، وأن هناك علاقة بين اللغتين، وأنه سيعيد ما في اللغة العبرية من عربية إلى أصله، وسيبين أن العبرية خالصة. وربما في هذه الفقرة من هذا الكتاب. انظر

1862, P.202-204. Journal Asiatique, juillet 1850, et September-October , 1862, p.7-24

[32] انظر طبقات الأمم لصاعد، ص70.

[33] أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري. من مؤلفاته: كتاب النبات، كتاب الفصاحة، كتاب الأنواء، المذكور هنا، كتاب القبلة والزوال، كتاب حساب الدور، الرد على رصد الأصفهاني، البحث في حساب الهند، البلدان، (كبير)، الجمع والتفريق، الجبر والمقابلة، كتاب الأخبار الطوال، كتاب الوصايا، نوادر الجبر، الشعر والشعراء، ما يلحن فيه العامة (انظر فهرست ابن النديم، دار المعرفة بيروت، ص 116. وقد ألف في الأنواء كثيرون لم يبق من كتبهم إلا كتاب الأنواء في مواسم العرب لابن قتيبة الدينورى(ت 879/276)، وقد نشرت طبعته الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن-الهند 1956/1375 وبه مقدمة جيدة تحدثت عن التأليف في الأنواء عند العرب، وأشارت إلى مكانة مؤلف أبى حنيفة. انظر بروكلمان تاريخ، فقرة 123، الذيل، ص 187. وقد بقي لأبي حنيفة الأخبار الطوال(éd.V.Guirgass, Leyde,1888-1912

وهؤلاء الإسماعيليون[34] لما سكنوا هذه الجزيرة الموصوفة، لمصادقتها <مصاقبتها>[35] لديار فارس والعراق والشام، رق كلِمُهم، وعذب قريضهم، ولطفت خطبهم أكثر من العرب العاربة القحطانية سكان الصحراء، وهم أهل الوبر بني إبرهم <بنو إبراهيم> من قطورة[36] المقول عنهم[37]:ולבני הפילגשים אשר לאברהם (وُلِفِنِي هَبِيلَكَشِيم أشِرِ لأبْرهَمْ): **وأما بنو السراري اللواتى كن لإبراهيم**[38]، إذ لم نعلم له غير هاتين السريتين هـگر[هاجر] وقطورة.

*وأما ملتنا المقدسة فلم تضطر إلى شيء مما قدمته ووصفته عن سائر الملل[39]، فإن موادها إلهية وعلومها شرعية نبوية، كقوله כי לא נחש ביעקב[40] (كي لو نَحَشْ بِيَعْقوب): **إنه ليس عيافة على يعقوب** = لا يحتاج يعقوب إلى العيافه. أي أنها غير مضطرة إلى عيافة ولا إلى قسم[41] بل يوحي الله تعالى إليها بتوسط أنبيائه بما يكون قبل كونه [42]، كما ذكر في آخر القول : כעת יאמר ליעקב[43] (كَعِتْ يَأمُر لِيَعْقب): **لأنه في الوقت المناسب يقال ليعقوب [وإسرائيل ما يصنع الله]**. وكما نص أيضا في هذا الكتاب المنزل: יהוה בדד ינחנו[44] (يَهْوَهْ بَدَدْ يَنْحينو): **يهوه وحده اقتاده**، أي أنه ينفرد بتدبيره فلا يضطر إلى مدبر غيره- وهذا يشبه قوله: אשר חלק יהוה אלהיך[45] (أشِيرحَلَقْ يَهْوَ إلِهيخَ): **التي قسم يهوه إلهك**. أشار به إلى ما جعل من تدبير حروب كثير من الأمم إلى روحانيات بعض الكواكب[46]- ولهذا ما تعبدوا لهذا[47]، كما قال

---

[34] المقصود هنا العدنانيون.

[35] جاء في نشرة حلقين "المصادقتها"ولا معنى له،ونعتقد أن أصل الكلمة هو لـ "مصاقبتها" فالمصاقبة هي القرب والدنو.

[36] قطورة هي المرأة التي تزوجها إبراهيم بعد موت سارة (انظر الاصحاح 25 من سفر التكوين الفقرة1).

[37] سفرالتكوين 25- 6.

[38] الفقرة التوراية 6: "وأما بنو السراري اللواتي كن لإبراهيم فأعطاهم إبراهيم عطايا وصرفهم عن اسحق ابنه شرقا إلى أرض المشرق، وهو بعد حي". والظاهر أن المؤلف ابن عزرة يفرق هنا بين العرب نسل إسماعيل من هاجر حيث يعدهم من العدنانيين، والعرب نسل ابراهم من قطورة حيث يعدهم ن القحطانيين. فهو اعتمادا على الفقرة السابقة يقول: "إذ لم نعلم له غير هاتين السريتين هـگر [هاجر] وقطورة . انظر بداية نصة إسماعيل في التوراة سفر التكوين اصحاح 4/16 وما بعدما. وذكر قطورة التكوين 25-11.

[39] جاء في سفر التثنية الإصحاح 18، الفقرة "9- متى دخلت الأرض التي يعطيك الرب الهك، لاتتعلم أن تفعل مثل رجس اولئك الأمم10-لا يوجد فيك من يجيز ابنه أو ابنته في النار ولا من يعرف عرافة، ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية، ولا من يسأل جانا أو تابعة ولا من يتشير الموتى...14- إن هؤلاء الأمم الذين تخلفهم يسمعون العائفين والعرافين وأما أنت فلم يسمع لك الرب...".

[40] أعداد23/23.

[41] الاستقسام بالأزلام عادة من عادات عرب الجاهلية، إذ كانت لهم سهام (أزلام) مكتوب على بعضها: "أمرنى ربى"، وعلى بعضها: "نهانى ربى"، فإذا أراد أحدهم سفرا أو أمرا ضرب بالقداح وفعل حسب السهم الذي خرج .

[42] جاء في سفر عاموس7/3: إن الرب لا يصنع أمرا إلا ويطلع عبيده الأنبياء على سره.

[43] أعداد 23/23.

[44] تثنية 12/32 أي أن يهوه اقتاد يعقوب فهو في غنى عن غيره من نجوم وغيرها.

[45] تثنية 19/4 الفقرة كلها: ولكي لا ترفع عينيك إلى السماء وتنظر الشمس والقمر والنجوم كل جند السماء التي قسمها يهوه إلهك لجميع الشعوب التي تحت كل السماء فتغتر وتسجد وتعبدها".

[46] يعتقد المؤلف في أثر الكواكب في الناس بالرغم من اعتراضه الظاهر لها. وقد قال ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرن:"ما الأفلاك حية ناطقة، أعنى مدركة، فهذا حق يقين أيضا من جهة الشريعة، وأنها ليست أجساما ميتة كالنار والعرض كما ظن الجاهل، بل هي كما قالت الفلاسفة حيوانات مطيعة بربها تسبحه وتمجده ...".

[47] يجب ربط هذه الجملة بالجملة: أي أنه ينفرد بتدبيره ... إلى مدبر غيره ولهذا ما تعبدوا لهذا "وفاعل تعبدوا هو بنو إسرائيل".

الملك گبرئيل [جبرائيل]: ועתה אשוב להלחם עם שר פרס ואני יוצא[48] (وَعَتَّهْ أشوف لهيلَحِّمْ عِمِء سَرْ بَرَسْ وأني يوصيء وهِنِّهْ سَر يَوَنْ با): **فالآن أرجع وأحارب رئيس فارس، فإذ خرجت هو ذا رئيس اليونان يأتي** وقال: ואין אחד מתחזק עמי על כל אלה כי אם מיכאל שרכם[49] (وإينْ إحَدْ مِتْحَزِّقْ عِمّي عَل كُل إلّه كي إم ميكائيل سَرْخِمْ): **ولا أحد يناصرني على هؤلاء إلا ميكائيل رئيسكم**. فنهى آل إسرائيل عن مثله، ورمز لهم أن تدبيرهم بملاك، كما قال:הנה אנכי שלח מלאך לפניך וג[50] (هِنِّه أنوخي شُلِيَّحْ مَلأَخْ لِفْنيخَ وخو): **ها أنذا مرسل أمامك ملاكا [لحفظك في الطريق وليجيء بك إلى المكان الذي أعددته]**، وهو ميكائيل المذكور. وهو القائل ليهوشوع: אני שר צבא-יהוה[51] (أني سَرْ صَبْا يهوه) **أنا رئيس جند يهوه**.

وعندما عظم ذنبنا وفاض الإناء، لطف بنا عز وجل، وعضدنا برواة الأنبياء وحملة الدين وشرائعه تلقينا عنهم، وهم طبقات الحخميم <الحكماء> حسب ما تنبأ به زكريه < زكرياء > عليه السلام، المتأخرة نبوته، حيث يقول: שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך[52] (شوفو لِفِصَّرون أسيري هَتِّقْوَهْ گم هَيّومْ مَگّيد مِشْنِه أشيفْ لَخْ): **ارجعوا إلى الحصن يا أسرى الأمل. اليوم أيضا أصرح أني سأضاعف لك الأجر**. يشير إلى هذه الطبقة الفاضلة المؤيدة بروحه، أنوار الهدى المرشدين إلى خير الدنيا ونعيم الأخرى. بشرهم هذا النبي في هذا الفصل[53] بالعودة من بابل إلى مواضعهم، والتعويض من الأنبياء بما يكون علمهم أضعافا من الأنبياء، كما قالوا: חכם עדיף מנביא (حَخَم عَديفْ مِنَّفيء): **الحكيم أفضل من النبيء** [54]. فإن النبي يؤدي الرسالة حسب ما حمل إياها، أو النبوة على ما نبئ بها، والحخم <والحكيم> يقول عن الأنبياء، ويفرع ما أباح له الشرع تفريعا، فيستمد من فكرته وينتج من مقدماته العقلية. فله فضل الإبداع. وهذا كلام صحيح وبرهانه عندي قوله: כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא (كي لو توفد توره مكوهن وعصه محخم ودفر منفيئ): **لأن الشريعه لا تغيب عن الكاهن ولا المشورة عن الحكيم، ولا الكلمة عن النبيء**.

"فترى أن من لم يخص النبي من هذه الوجوه غير بالخبر الذي يخبر عن الله على ما حمل"<فترى مما سبق أنه لم يخص النبي إلا بالخبر الذي يخبر عن الله كما حمّله>[55]. والحكيم عليه السلام، قد بين هذا بإفصاح من المقال بقوله: באין חזון

---

[48] دانئيل 20/10

[49] دانئيل 20/10

[50] خروج 20/23

[51] يشوع 14/5.

[52] زكرياء 12/9، والمقصود بالحصن مدينة القدس.

[53] في هذا الفصل يعني في هذه الآية، أي أنه بشر طبقة العلماء بالعودة من نفيهم ببابل إلى القدس.

[54] בבא בתרא יב ע"א (بابا بترا 71/12)

[55] هكذا جاءت الجملة في طبعة هالقين، والأصح أن تكون: "فترى مما سبق أنه لم يخص النبي إلا بالخبر الذي يخبر عن الله كما حمّله".

יפרע עם[56] (باين حزون يبرع عم): بدو... (نبوة) **يجمح الشعب**. ثم حض على التمسك بأقوال العلماء عند ... .ياء. كقوله ושומר תורה אשרהו[57] (وشومر تورَةْ أشرهو ... بسريعة فبشرى له*.

رجعنا إلى الكلام. وأما هاتان الطبقتين<الطبقتان> المتقدم ذكرهما، أعني الإسماعيلية والقحطانية، وأشعارهم وخطبهم وخطابهم <وخطباؤهم> فمما لا يحصى بوجه. فهو كما قدمت، علمهم الأقدم، وحظهم الأعظم، حتى إن هذه العشيرة المتأخرة الإسلامية جعلت فصاحة قرآنها المعجز على صحته. وإن آلو <آل> البلاغة منهم لا يطيقون على[فعل] مثله. والرد عليم ليس مما نحن فيه. وقد بين رأس "المتيبة" الربي[58] شموئل بن حفني دام ذكره[59] في كتابيه: **نسخ الشرع وأصول الدين وفروعه**. وداود الرقي المعروف بالمقمص[60] في كتابه الملقب **العشرين مقالة** ما فيه الكفاية لمن التمسه منها. حاشا ما افترق للربي سعديه[61] في كثير من تواليفه.

وقد عارض أبو العلاء المعري هذا القرآن بتأليف فصيح سماه **الفصول والغايات**، فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول[62].

---

56 أمثال18/29 والمقصود بالحكيم سليمان.

57 أمثال18/29.

58 "لمتيبة"ישבה اسم كان يطلق على مدارس اليهود ببابل،ويسمى المشتغلون بهذه المدارس גאנים گؤونيم مفرده گؤون . وكان يطلق عليهم هذا الاسم منذ أواخر القرن 6 إلى11 ب م . وكانت لفظة ربى רב وصف تشريف لهم وكذلك لكبار حخمى التوراة أيام الـگؤونيم وفيما بعد. وتطلق على المعلم أيضا.

59 شموئل بن حفني توفي 1013، وكان رأس مد رسة سورا. وقد دل ما بقي من تفسيره للتوراة على أنه كان متأثرا بالفلسفة الإغريقية (أرسطو وأفلاطون) وعلم الكلام . وقد ضاع كتابه الذي أشار إليه ابن عزرة: نسخ الشرع. أنظر (الفلسفة اليهودية) הפילוסופית של היהדות ص. 75-76. و:
Introduction à La pensée juive au Moyen Age, p.62. et Bacher, le Commentaire de Samuel bn Hfni sur le Pentateuque, R.E.J. XVI, p. 117.

60 ولد بالرقة (العراق) وكان حيا في القرن التاسع الميلادي، اعتنق النصرانية ثم عاد وتهود. وتأثر بعلم الكلام والأفلاطونية المحدثة، وربما كان قرّاءا، وأخذ الكثير من النصرانية فى تفسيره لسفر التكوين والثنية وقد ضاع هذا التفسير. وبقيت نتف مما كتب بالعربية والعبرية. وذكر بعضا من تفسيره يهوده بن برزلي في تفسيره : ספר יצירה (كتاب المبادئ) المطبوع ببرلين 1885. وانظرהמחשבה היהדית בימי הביניים, צ. ה. וולפסון, ירושלים, 1978. (الفكر اليهودي في العصر الوسيط ص.هـ. وولفسون، القدس، 1978، ص. 142-145).

61 سعديه گؤون بن يوسف الفيومى (882_ 942) أحد كبار المفكرين اليهود الذين استعملوا اللسان العربي، وكان من رؤساء مدرسة سورا بالعراق واحد الـگؤونيم المشهورين. ترجم العهد القديم من العبرية إلى العربية وفسره، وكان من أوائل النحاة والمعجميين اليهود، وله مؤلفات في الشريعة اليهودية وفي الصلوات مثل كتاب **جامع الألفاظ والتسابيح** .وألف كتابا فلسفيا من أهم كتب الفلسفة اليهودية وهو كتاب **الأمانات والاعتقادات**. أنظر המחשבה היהדית בימי הביניים, צ. ה. וולפסון, ירושלים, 1978. (الفكر اليهودي في العصر الوسيط، ص.هـ. وولفسون، القدس، 1978، ص.185). והפילוסופית של היהדות (الفلسفة اليهودية ص.62).

62 قال ياقوت في معجم الأدباء عند حديثه عن مؤلفات المعري : "وهي على ضروب مختلفة، فمنها ما هو في الزهد، والعظات وتمجيد الله سبحانه وتعالى، من المنظوم والمنثور،فمن ذلك الكتاب المعروف **بالفصول والغايات**، والمراد بالغايات القوافي، لأن القافية غاية البيت أي منتهاه ...وقيل إنه بدأ هذا الكتاب قبل رحلته إلى بغداد وأتمه بعد عودته إلى معرة النعمان، وهو سبعة أجزاء وفي نسخة، مقداره مائة كراسة" (31 ص. 146-147). ولعل الفقرة الأولى هي التي جعلت محمود حسن زناتي محقق النص، يضع عنوانا كبيرا هو "**الفصول والغايات**" وتحته"**في تمجيد الله والمواعظ**" وقد أخرجه في طبعة بيروتية دون تاريخ، ثم أعاد طبعه في سلسلة "كتب التراث" الهيئة المصرية العامة للكتب، 1977(الجزء الأول فقط، وهو من ب إلى خ). والظاهر أن ابن عزره لم يطلع على كتاب المعري، لأنه أولا في كتاب ضخم، وابن عزره قال:" فأدرك شاوه في الفصاحة لا في كثرة القول"،=

ومع اقتدار هذه القبيلة على المقالة وسعة باعها في الخطاب، سنت[شنت] الغارة على كثير من اللغات وعربتها وانتحلتها بظهور الكلمة وعظم السلطان وغلبتها على ملك فارس بخراسان، وعلى ملك الروم بالشام، وعلى ملك القبط بمصر. فاتسع نطاقها وفشت المعارف في أقطارها وآفاقها، وترجمت جميع العلوم القديمة والحديثة، وانتحلتها وزادتها شرحا وبيانا، فما ألف وترجم في ملة من العلوم ما ألف وترجم في هذه الملة، بما وهبت من سعة اللغة، ورزقت من فضل فصل الخطاب. وقد شهدت لها بعض النبوات من ذلك قوله מלך עז פנים ומבין חידות [63] (ملخ عز بنيم ومفين حدوت): **ملك جافى الوجه وفاهم المشكلات** . والمشكلات الأحاجي، تسمى في لغتنا חידות "حيدوت" على ما سيتضح[64] وأيضا ופם ממליל רברבן[65] (وُفُمْ مَمْليلْ رَفْرَفن) **وفم متحدث بالعظائم**. وهو الاقتدار على قول العظائم كأنه ترجم לשון מדברת גדולות[66](لشونْ مِدَبِّرت گِدولوتْ): **لسان متحدث بالعظائم**. وقد قيل عن بعضهم חצרים תשב קדר ירונו ישבי סלע מראש הרים[67] (حَصِيريمْ تِشِيقْ قِدَرْ يَرونو يُشْفي سِلِعْ مِرشْ هَريمْ يصوصو): [**لترفع البرية ومدنها صوتها**]الديار التي

=وثانيا لأن محتواه لا يدل على أنه كتاب لمعارضة القرآن او التشكك في الربوبية. يقول أبو العلاء المعري: "علم ربنا ما علم،أني الفت الكلِم، آمل رضاه المسلّم، واتقي سخطه المؤلم، فهب لي ما أبلغ به رضاك من الكلم والمعاني الغراب. غاية" (ص. 88 من طبعة القاهرة). وكان مقصود المعري من تاليفه ان ينقل إلى طلابه ما في صدره من علم، ونهج في هذه الطريقة التعليمية تمجيد الله. ولعل الذي دعا ابن عزره إلى ما قال' ما كان يحيط شخص ابي العلاء من شكوك، فقد نقل لنا ياقوت في معجم الأدباء (مكتبة عيسى البابي الحلبي.. ج. 3,ص. 139) ما قرأه في كتاب عبد الله بن محمد الخفاجي: **الصرفة** (أن الله هو الذي صرف البشر عن الإتيان بمثل ما في القرآن): "في أن القرآن لم يخرق العادة بالفصاحة حتى صار معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم، وأن كل فصيح بليغ قادر على الإتيان بمثله إلا أنهم صرفوا عن ذلك...وقد حمل جماعة من الأدباء قول اصحاب هذا الراي على أنه لا يمكن احد من المعارضة بعد زمن التحدي على أن ينظموا على أسلوب القرآن، واظهر ذلك قوم وأخفاه آخرون. ومما ظهر منه قول أبي العلاء في بعض كلامه :... اذلت العائدة أباها، وأصاب الوحدة رباها، والله بكرمه اجتباها، أولاها الشرف بما حباها، أرسل الشمال وصباها **"ولا يخاف عقباها"**.(ص.14). ولا تدل هذه الأمثلة على أن أبا العلاء عارض القرآن، وإنما أخذ منه وضمنه كلامه. وأبو العلاء نفسه يدفع عنه هذه التهمة فيما كتب، مثل كتاب **الهمزة والردف**... وهو في العظات وذم الدنيا، وكتاب **تضمين الآي**... "والغرض أن يأتي بعد انقضاء الكلام آية من الكتاب العزيز مثل قوله إياك نعبد وإياك نستعين"، **وعظات السور**.
ويقول محقق كتاب **الفصول والغايات**: "وقد كان هذا الكتاب مفقودا، حتى أن أكثر من ترجم لأبي العلاء لم يذكره، أما من ذكره منهم فادعى أنه عارض به القرآن الكريم. وأحسب أن من ذكر ذلك لم ير الكتاب...أما القول بأنه قصد به مجاراة القرآن الكريم أو معارضته فذلك من قول حساده..." (ص.7). ترجمة أبي العلاء في معجم الأدباء ج 3، من صفحة 107 إلى صفحة 218.

[63] سفر دنيال 23/8، أي شهدت نبوءة دنيال بقدرتهم على استعمال الأمثال والأقوال السائرة وهو ما سيفسره في الفصل العشرين من هذا الكتاب .

[64] هذه الفقرة (الآية) "يقوم ملك جافي الوجه وفاهم المشكلات" من سفر دنيال، حيث رأى هذا النبي كبشا له قرنان تجبّر وتعظم حتى هزمه تيس ذو قرن واحدة انكسرت لما تعظم ونمت مكانها أربعة قرون خرج من واحد منها قرن صغير وعظم جدا. ومعنى هذه الرؤيا أن الكبش ذى القرنين هو ملوك مادي وفارس، والتيس ملك اليونان، والقرن= = هو الملك الأول، وإذا انكسر ونما مكانها اربعة فستقوم اربع ممالك أقل من الأول قوة، وفي آخر مملكتهم عند تمام المعاصي ((**يقوم ملك جافي الوجه وفاهم للمشكلات**)). وعليه فالملك المقصود في راى ابن عزره هو ملك المسلمين . ويحيل المؤلف هنا على الفصل العشرين من كتابه هذا: باب الأمثال والأحاجي في محاسن الشعر.

[65] سفر دانيال، 11/7.

[66] مزامير، 4/12. قال ابن عزره"كأنه ترجم" لأن الفقرة 20/7 من سفر دانيال باللغة الأرامية. أما هذه الفقرة من مزامير داوود فهي بالعبرية، أي كأن دانيال أخذ الجملة من المزامير العبرية ونقلها إلى الآرامية. والجملة واحدة كما يرى القارئ.

[67] سفر إشعياء 11/42.

سكنها قدار[68]**، لتترنم سكان سالع من رؤوس الجبال ليهتفوا...** أشار إلى أن هذه الطبقة ستملك الحواضر فتسكن المنازل عوضا عن الأخبية المعلومة لها بقوله: כאהלי קדר[69] (كَاْهَلي قِدَرْ): **كخيام قدر**، وأيضا לא יהל שם ערבי (لو يَهِّلْ شَمْ عَرَبي)[70] أي **لا يخيم هناك أعرابي**[71]. والخيام عندهم هي الأخبية. ثم أشار إلى اشتهارهم بالقول وقدرتهم عليه بقوله:מראש הרים יצוחו (مِروشْ هَريمْ يَصوصو): **من رؤوس الجبال ليهتفوا**.

وأما المقاربة التي بين اللغات العبرانية والسريانية والعربية فبسبب تعاقب <تصاقب> الديار وتداني الأمصار[72]، حتى أن لا فرقان بينها في أكثر أسماء الجواهر إلا بمقدار اليبس والرطوبة. وسببها اختلاف الأهوية والمياه المتقدم ذكرها. وعلل أبو ابرهم <إبراهيم> بن برون رحمه الله هذا التشابه الذي بين هذه الثلاث لغات بغير هذا التعليل، وما أرى ذاك. على أنه ما قصر في أكثر ما أتى به في تأليفه ذلك الملقب بالموازنة[73] من التقرب<التقريب> بين الأنحاء واللغات في الملتين، حتى

---

[68] قيدار قبيلة عربية من العرب الرحل جاء ذكرها مرارا في العهد القديم:أشعياء 16/21، 7/60. إرمياء 4/2،28/10. حزقيال 21/27. تكوين 13/25.

[69] نشيد الأناشيد، 5/1.

[70] اي أن سفر إشعياء (11/42) تنبأ بأن العرب المعروفين بسكنى الخيام كما جاء ذلك في العهد القديم : نشيد الأناشيد (5/1) وإشعياء (20/31) سيعمرون المنازل ويكثرون من العمران.

[71] ترجمه المؤلف.

[72] يقول يهوده بن قريش وهو من أوائل المقارنين اللغويين اليهود (عاش في القرن التاسع الميلادي) في رسالة إلى يهود فاس: "وإنما كانت العلة في هذا التشابه، والسبب في هذا الامتزاج، قرب المجاورة في البلاد والمقاربة في النسب، لأن "ترح" أبو <أبا> أبرهم <إبراهيم> كان سريانيا و"لفن" سريانيا: وكان يسمعئل <إسماعيل> وقِدَر مستعرب <مستعربين>... فتشابهت اللغة من قبل الممازجة، كما نشاهد في كل بلد مجاور لبلد مخالف للغته من امتزاج بعض الألفاظ بينهم، واستعارة اللسان <الألسن> بعضهم <بعضها> من بعض، فهذا سبب ما وجدناه من تشابه العبراني بالعربي، غير طبع الحروف التي يفتتح بها في أوائل الكلام، والحروف المستعملة في أواسط الكلام والحروف التي يختم بها في أواخر الكلام. فإن العبرانية والسريانية والعربية مطبوعة في ذلك على قوالب واحدة ..." من تحقيق أكاديمي (دكتوراه) قام به دن بقر **ה'רסאלה' של יהודה בן קוריש**, מהדורה ביקורית מאת דן בקר, אוניברסיטת תל-אביב, 1984. (رسالة يهودا بن قريش، تحقيق نقدي أنجزه دن بقر، جامعة تل-أبيب، 1984، ص. 117، 119.

[73] اسحق عاش فى سرقسطة ومالقة اواخر القرن 11 وبداية 12م.

كتاب الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية. وهو كتاب تناول فيه ابن برون جانبين: جانب النحو، وهو مختصر، وجانب المعجم وهو قسم أطول. ونهج فيه المقارنة بين اللغة العبرانية والعربية والسريانية بالدرجة الأولى. وأتى فيه بكثير من الشعر العربي القديم والأحاديث والقرآن والأمثال مع معرفة عميقة باللغة العربية. وهو كتابه الوحيد= =الذي يعرف له. وضاع منه جزء كبير، وقد أخرج الباقي منه Kakovtsov المستعر الروسي بسنت بطرسبورغ 1890. غير أنه نشر النص كما هو بالحرف العبري وبتعاليق غير كافية، وأضاف إليه نتفا عثر عليها فيما بعد ونشرها (Novie materialÏ) في سنت بطرسبورغ 1916. وتوجد له ترجمة إنجليزية بتصرف مع بعض التعاليق من عمل P. Wechter بعنوان Ibn Barun's Arabic, Works on Hebrew Grammar and Lexicography, Philadelphia, 1964. وقد قمنا بإعادة لتحقيق هذا الكتاب وكنا نشرنا نص مقدمة قسم المعجم في ندوة تكريمية أهديت للأستاذ عبد الحق فاضل، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1994، ص. 93-100، وسننشر قريبا (2006) القسم الخاص بالنحو في أعمال ندوة اللغة العربية واللغات السامية، التي انعقدت في كلية آداب مراكش بين 21-23 نونبر 2005، على أمل أن نخرج الكتاب كاملا فيما بعد.

ذكر ألفاظ <ألفاظ> قليلة الكم توافقت فيها مع اللغة اللاطينية <اللاتينية> والبربرية وهذا إنما وقع فيما أظن بالاتفاق.

وقد كان تقدمه للكلام في تقارب اللغة خاصة دون النحو، دونش بن تميم القيرواني المنبوز بالشفلغي[74] ولم يصيب <يصب> إصابة هذا الرجل حسب ما يبدو لمن شاء مطالعة تأليفهما.

* وقد زعم جالينوس الفاضل: "أن لغة يونان أعذب اللغات وأبلغها وأشبهها بلغة الناس وأشكل لذوي المنطق، وإن لغات سائر الأمم غيرها تشبه صياح الخنازير وبقبقة الضفادع، وهي مع ذلك <لذلك> سمجة ثقيلة المخارج"[75] وقد صرف عليه الرازي كلامه هذا في جملة ما شكك عليه من أقواله في آخر تأليفه المدعى <المدعو> بكتاب الشكوك[76] ببيان يعضده القياس العقلي فليرى <فلير> من هناك. نعم إن هذه الأمة، أعني يونان، ظهر منها الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة والفلسفة والنظر في العلوم الرياضية والأقاويل المنطيقية <المنطقية> والطبيعية والعلم الإلهي الذي هو الغاية القصوى في الشرف لما فيه من الفوز في دار القرار.

ولهذه الملة السياسات المدنية والمنزلية، والخطب العقلية والنوادر الفلسفية . حتى صارت جملة الفلسفة اسم من أسماء يونان. وكذا قال الأولون دام ذكرهم: "יפת אלהים ליפת[77] (يَفْتْ إلُهيمْ لِيفِتْ): **ليكبر الله يافت**[78] إشارة إلى حكمة يون <يونان> لأن "يون" من ولد "يافت"

وهذه لغتنا أيضا قد أثنت على فصيح الكلام وذمت معجمه[79]. حتى دعت فاضل الأقوال بأسماء الرؤساء والقواد، فقال : שמעו כי נגדים אדבר :(شِمْعو كي نيگِّديمْ أدَبِّرْ):**اسمعوا لأني أتلفظ "القادة"**=(**أفاضل الكلام**)، وهم الرؤساء ، وما جاء بعده فقال: הלא כתבתי לך שלישים[80]:(هِلُو خَتَفْتي لِخَ شاليشيمْ):**ألم أكتب لك كلاما شريفا؟**[81]، وهم القواد. وإن كان هو من لغة (أصل) שלשה:(شِلُشَه): **ثلاثة**، كما زعم

---

[74] انظر هامش 31.

[75] ربما هذه الفقرة من كتاب **النبض الكبير** الذي نقل منه حبيش ست عشرة مقالة، أربعة أقسام، ونقل حنين مقالة واحدة إلى العربي (فهرست ابن النديم _ بيروت، ص. 403). انظر هامش هلفين 69، 41.

[76] سماه ابن أبي أصيبعة كتاب **الشكوك والمناقضات** التي في كتب جالينوس (ص 422. وترجمة الرازى من ص 414-427. وسماه القفطى كتاب **الشكوك على جالينوس** (ص 273) الترجمة من ص. 271 إلى 277.

[77] سفر التكوين، 27/9. ويقصد بقول الأولين ما جاء في سفر التكوين.

[78] يافت أحد أبناء نوح الثلاثة، وإليه ينسب -حسب التوراة- الجنس الأبيض. ويرى المؤلف أن المقصود بنسل "يون"- وهو أحد أبناء يافت- هم اليونان.

[79] من العُجْمة.

[80] سفر الأمثال 6/8.

[81] هذه الفقرة غامضة في التوراة، ولذلك لم تتفق الترجمات الفرنسية في تأويلها، فهناك من ترجم "شلشيم" ثلاثين (قد كتبت لك ثلاثين مثالا. وفي La Bible Tra. Œcuménique, Livre de poche , N° 5174, T. 2, p.265، جاءت الترجمة هكذا:=

بعض أهل التفسير ، فـ(شَلِش) الثالث للسلطان، كما أن משנה:(مِشْنَه): ثناء للسيد. ويقال "ثِنْيان" وهو الوزير. وقد قال: בתפים ובשמחה ובשלישים[82]: (بِتِفيمْ وُفشِمْحَة وُفشَلِشيمْ): بالدفوف والفرحة والأقوال الفاضلة[83]. ولا شك أنها الأقوال الفاضلة المقولة على هذه الصنوع [الصنوف؟] من الملاهي[84]. وقد سمت لغتنا غير الفصحاء أعلاجا ולשון עלגים תמהר לדבר צחות (ولشون عِلـگّيمْ تِمَهّرْ لِدَبّرْ صَحوتْ) : وألسنة الأعلاج [الغُيِّي] تبادر إلى التكلم بالفصاحة. قال أبو الوليد بن جناح دام ذكره[85]: لحانون[86]، وكثير مثله لا أطيل بذكره. فقد أشبع فيه القول وأمعن

="Voici que j'ai écrit à ton intention 30 maximes"

وجاء في حاشية الترجمة:

."Le texte hébreu est obscur. Autre traduction : à plusieurs reprises ou depuis longtemps »"

وجاء في ترجمة أحبار فرنسا:

« N'est –ce pas à ton intention que j'ai consigné par écrit d'importantes maximes », La Bible, éd. bilingue, direction du Grand –Rabbin Zudok Kahn, Paris 1978, p. 1107.

وجاء في النسخة المسيحية:

«j'ai déjà écrit pour toi trente chapitres de conseils » Sainte Bible (Les Moines de Maredsous) Belgique, 1969.

وجاء في حاشية الترجمة أن الأمر يتعلق بدون شك بالفصول الثلاثين التي في مجموع لأمثال مصرية تدعى"حكمة أمينوموبي" التي تشابه مع ما جاء في أمثال التوراة (أمثال الإصحاح 17/22 إلى الإصحاح 11/23). ورأينا أن ابن عزره ترجم "شلشيم" بـ "قادة"، وهو تأويل كما يظهر، أخذه من عادات اجتماعية تناقلها أسلافه، وجاءت في نصوص عديدة من التوراة، إذ يسمى من يأتي في الرتبة الثالثة بعد الملك قائدا، كما أن الثاني يسمى "ثناء".

82 سفر صموئل الأول 6/18.

83 الفقرة تتضمن الفرحة والغناء وكيفية لقاء شاؤول بعد انتصاره. وجاء في بعض ترجمات التوراة أن بـ "شليشيم" تعني بأدوات موسيقية كانت النساء تعزفن بها. إلا أن ابن عزره يترجمها هنا بالأقوال الفاضلة التي ترافق الدفوف وأدوات الطرب، التي يقصدها بقوله: "هذه الصنوع من الملاهي".

84 إشعياء 4/32.

85 أبو الوليد بن جناح (يونه بن جناح) ولد أواخر القرن العاشر بقرطبة وتوفي أواخر القرن الحادى عشر بسرقسطة. من أكابير النحويين واللغويين اليهود، وله مؤلفات عديدة منها: كتاب المستلحق والتنبيه والتسهيل والتسوية. انظر كتب ورسائل لأبي الوليدمروان بن جناح.

86 أي أن ابن جناح ترجم "أعلاجا" بـ "لحانين" (المعجمي اللسان= اللحانين)، ويحيل ابن عزره على كتاب اللمع الآتي ذكره.

في البيان الربي شموئل بن حفني[87] في شرح براشة <تفسير> ויצא יעקוב[88] (ويصيء يعقوب): **وخرج يعقوب**، وزاده بيانا واحتفالا أبو الوليد بن جناح دام ذكره في صدر كتاب اللُّمَع[89] له.

وإنما ذهب برونق هذه اللغة عند الأغفال حتى استقصروها، لقلتها عندنا ونزارة ما بأيدينا ثم <تمت> ترجمتها[90] باللسانين أعني العربي واللاطينيي <واللاتيني> بعد السرياني، فقد توجد أسماء وأفعال في لغة وتعدم في أخرى، فيلزم المترجم أن يستعير ألفاظا مجازية تعرب عنها، وألقابا تقرب منها، وليس هي هي، فيذهب حسنها التي وضعت له، وكنهها الذي ثبتت عليه، إذ من الممتنع أن تكون الأسماء وأدوات الكلام ومتاعه في كل اللغات واحدة. وحفص القوطي[91] يقول في رجزه في الزبور وهو الحق:

إذ في لسن واحد أشياء ليس لها في غيره أســـــماء
فكل قولين إذا ما ترجما صـار[ا] خلاف ما عليه نظما

---

87 انظر هامش 59.

88 تكوين 10/28.

89 من أهم مؤلفات ابن جناح كتاب **التنقيح**، وقسمه قسمين: قسم النحو وسماه **اللمع** وقسم اللغة وسماه **الأصول**. أخرج القسم الأول بحروف عبرية مع ترجمة فرنسية J. Derenbourg, بعنوان le Livre des parterres fleuris, Paris, 1886 .
وطبع ترجمته العبرية التي فعلها ابن تبون في العصر الوسيط، گولبيرگ بفرانكفورت 1856. وطبع طبعات أخرى. أما القسم الثاني، أي كتاب الأصول فقد أخرجه بحروف عربية مع الأصل العبري نيباور The Book of Hebrew Roots, Oxford, 1875 واهتم بالكتاب حسن ظاظا في أطروحة تكميلية قدمها في السربون سنة 1954، وتوجد نسخة من عمله في مكتبة سانسي بباريس، كما كان كتاب اللمع موضوعا لبحثين جامعيين قام بهما تحت إشرافنا الباحث ي. المامون المريني في كلية آداب الدار البيضاء.

90 هناك بعض الارتباك في هذه الفقرة وهو أمر جعل مترجم الكتاب إلى العبرية "بن صيون هلير" يفهم أن ما ذهب برونق اللغة العبرية هو أولا إغفالها وثانيا "ترجمتها إلى اللسانين العربى واللاطيني [اللاتيني]" لذلك ترجم: "ثم ترجمتها بـ : إذ ترجموا آثارنا (الآداب والمعارف؟) للغتين (ص 55). أما هلقين في ترجمته العبرية ففهم بان المؤلف يسند الفعل إلى نفسه، أي: "ثم ترجمتُها... لذلك ترجم هلقين هكذا: "وقد قارنتُ اللغة العبرية مع هاتين اللغتين، أعني العربية واللاطينية على أساس السرياني (ربما اعتمادا على السرياني") (ص 43).

91 لم نعثر له على ترجمة، وقد ذكره ابن عزره مرتين ،هنا، وفي المطلب الثامن، الفصل السادس "من محاسن الشعر، وهو باب المقابلة"- (ص. 244 من طبعة هلقين)- الذي قصد منه "تقابل الأضداد في الكلام"، حيث قال: "وما قصد [قصر] حفص القوطي في ترجمة هذا البسوق [الآية] في جملة الزبور <المزامير> على عظم سهوه في غيره، وذكر له ابن عزره البيتين: ألين من سمن كلي سفيه؟ [كـلامٌ فيه] والقلب منه كل حرب فيه والفاظه تفيت [تفوق] لين الجيت [الزيت] وهي حداد مثل سهم الموت وهذا الرجز هو ترجمة للآية 22 من سفر المزامير،والآية هي:"أنعم من الزبدة فمه، وقلبه قتل، ألين من الزيت كلماته وهي سيوف مسلولة . انظر هامش هلقين ص3. التمليق 94.

لكن من وضحت له المعاني فعليه ألا يعاشر <يشاجر?> في أعيان الأسماء، ولا يماحك في تحريرها، إذ المبتغى من العلوم معانيها. وجالينوس يقول في المقالة التي سماها أفضل الهيئات[92] : "اختلاف الناس في التسمية لا ألومهم عليها، يسمى كل واحد كيف شاء، إنما أعظم همنا المعاني التي نتكلم فيها لا الأسماء".

وقد كرر ذكر هذا المعنى في كثير من كتبه وفي المقالة الثالثة من العلل والأعراض[93] .

ولقد سألني في أيام الحداثة في دار نشأتي بعض أعلام فقهاء المسلمين، كنت صنيعته ومدلا عليه، أن أتلو عليه العشر كلمات[94] باللسان العربي، ففهمت مغزاه [و] أنه يريد [أن] يستقصر [يستصغر] فصاحتها [العبرية]، فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه باللسان اللاطيني، وكان ممن يتكلم به ويفهمه، فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان، سمج لفظه وقبح لقطه. ففهم مرادي و[أ]عفاني مما سأله مني.

وقد ذكر الربي سعديه أن الأولين قد تناظروا في الفنون على ترتيبها، كقول إليهو لأصحابه[95]:הן הוחלתי לדבריכם (هِنْ هوحَلْتي لِدِڤريخِمْ): **ها أنذا قد صبرت على كلامكم، أو قد اعتبرت كلامكم**. أراد الألفاظ. ثم قال אזין עד תבונותיכם (أزين عد تِڤونوتيخُمْ): **أصغيت إلى حججكم**. أراد المعاني، עד תחקרון[96] מלין (عَدْ تحقرون ميلين): **إلى أن دققتم الأقوال أو انتقاداتكم لهذه الأقوال**. أراد نهاية البحث والحرير <والتحري>. ولفظ יחל(يحل):حيثما جاء برابط אל(إل):إلى، أو باللام كقوله יחלנו[97] יחל ישראל אל-יהוה[98] (يَحَلْ يسْرَئِل إلْ يَهْوَهْ): **ليرج إسرائيل يهوه**. وأما

---

[92] ذكرها صاحب الفهرست قال : "كتاب أفضل الهئات، نقل حنين إلى السرياني والعربي، مقالة، ص. 404.
جاء في الفهرست لابن النديم: "كتاب العلل والأعراض نقل حنين، ست مقالات".
العشر كلمات: الوصايا العشر التي نزلت في الألواح على موسى عليه السلام، ففي سفر الخروج 28/34: "...فكتب على اللوحين كلمات العهد: الكلمات العشر".

[93] شخصية توراتية، وقد جادل أيوب وأصحابه، والنص الذي استشهد به سعديه من سفر أيوب، وقد فند اليهو كل شكوى شكاها أيوب، وبين له أن الله أرحم، وحاجه وحاج أصحابه، إذ كان يعتبر نفسه أقرب إلى أيوب من أولئك الأصحاب (انظر التكوين 21/22).

[94] سفر أيوب 11/32

[95] مزامير 22/33.

[96] مزامير 7/130.

[97] مزامير 49/119.

[98] وحقه، أي كان يجب أن تكتب الآية المتقدمة بزيادة לו (لو) أو إلو : له.

על אשר יחלתני[99] (عَلِ أشِرْ يَحَلتِّنِي):**على الذي جعلتني أرجوه**، فمتعدي إلى مفعولين، والمعنى جعلتني أرجو،وحقه על אשר יחלתני לו أو אליו (عَلْ أشِرْ يَحَلتَّني لو أو: إلو[100]). **على الذي جعلتني أرجو[ك]ه**، مثل באנו אל-הארץ אשר שלחתנו[101](بانو إلْ هاأرصْ لأشِرْ شَلَحْتَنو): **إلى الأرض التي أرسلتنا**(بسقوط كلمة "إليها"). وجدت هذا (الشرح) عند بعض الشيوخ وهو حسن".

انتهى نص المطلب الثالث من المحاضرة والمذاكر، ويليه المطلب الخامس.

---

99 سفر الأعداد 27/13.

100 لما أشار المؤلف إلى إهمال الدرس اللغوي العبري والمناظرة فيه، وأشار إلى مشاكل الترجمة، أراد أن يبرهن على أن هذا النوع من الدرس معروف قديما كما دل على ذلك نص التوراة. ولهذا أتى هنا بهذا الاستشهاد من سفر أيوب إصحاح 11/32:"ها أنذا قد صبرت على **كلامكم** وأصغيت إلى **حججكم** إلى أن دققتم **الأقوال**" وبين أن المراد بالكلام هو الألفاظ وبالحجج المعاني، وبدقة الأقوال: البحث والتحري". ثم انتقل المؤلف نفسه يناقش نقاشا لغويا الجذر "يحل" الوارد في الآية، مستشهدا عليه بآية أخرى ثم مستشهدا على تلك الآية بآية أخرى- وهذا ما عقد فهمهذه الفقرة من الباب- ويمكننا فهم الآيات بالتأويل الآتي:مزامير7/130:"يرجو إسرائيل يهوه[رحمة].مزامير 22/33: "رجوناك [رحمة]". مزامير 49/119: "جعلتني أرجوك [القول]. فيكون على هذا الفعل "يحل" متعد إلى مفعولين. ويقيس المؤلف غياب المفعول الثاني على غياب "إليها" من الآية 27 من سفر العدد في الآية: "إلى الأرض التي أرسلتنا". ويستحسن المؤلف رأى بعض الشيوخ الذين يرون أنه يجب أن تكون الآية: "إلى الأرض التي ارسلتنا [إليها] مع أن [إليها] غير موجودة في الآية .

101 كلمة غير موجودة في نص هلقين العربي وقد أضافها في الترجمة العبرية .



النص الثاني

المطلب الخامس

شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم

"وأما شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم، وهو الجواب عن المطلب الخامس، فلوجوه:

أولها كونهم سبطي يهودا وابن يمين، على ما نص الكتاب في قوله: וַיָּקוּמוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת, לִיהוּדָה וּבִנְיָמִן, וְהַכֹּ הֲנִים, וְהַלְוִיִּם; לְכֹ ל הֵעִיר הָאֱלֹ הִים, אֶת-רוּחוֹ[1] : **فقام رؤساء أباء يهودا وابن يمين والكهنة واللاويين مع كل من نبه الله روحه.** وأيضا וְאֵלֶּה בְּנֵי הַמְּדִינָה, הָעֹ לִים מִשְּׁבִי הַגּוֹלָה, אֲשֶׁר הֶגְלָה נבוכדנצור (נְבוּכַדְנֶצַּר) מֶלֶךְ-בָּבֶל, לְבָבֶל; וַיָּשׁוּבוּ לִירוּשָׁלַ ִם וִיהוּדָה, אִישׁ לְעִירוֹ[2] : **وهؤلاء هم بنو المدينة الصاعدون من سبي المسبيين الذين سباهم نبو خد نصار بابل، ورجعوا إلى أورشليم ويهودا كل واحد إلى مدينته.** وهذه الطبقات الموصوفة هم أهل المنبر الشريف، أورشليم - [أعاد الله بناها في عاجل الآجال]- وأعمالها، وهي الجالية المنصرفة من بابل، والجالية الأخرى إلى بلاد الروم وإلى الأندلس، كما نص الكتاب: וְגָלֻת הַחֵל-הַזֶּה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-כְּנַעֲנִים, עַד-צָרְפַת, וְגָלֻת יְרוּשָׁלַ ִם, אֲשֶׁר בִּסְפָרַד: **وسبي هذا الجيش من بني إسرائيل الذين هم من الكنعانيين إلى صَرْفَتْ، وسبي أورشليم الذين في سِفَرَدْ [يرثون مدن الجنوب]**"[3]. وتناقلت الأمة أن "صرفت": إفرنجة، وسفرد: الأندلس بلسان العرب[4] ، نسبت إلى رجل كان يسمى

---

[1] سفر عزره، إصحاح 1 فقرة = الآية 5. جاءت الاستشهادات في النص كلها بالعبرية ونكتفي نحن بإيرادها مترجمة إلى اللغة العربية.

[2] عزره 1/2، ونحميه 6/7.

[3] سفر عبديه 5/1 . جاء في ابن الأثير: وفيها (سنة92 هـ) غزا طارق ابن زياد... فلقي ملك الأندلس واسمه أذرينوق [في الهامش: وفي نسخة أدرسوق]، وكان من أهل إصبان، وهم ملوك الأندلس (عز الدين أبو الحسن ... بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر- دار بيروت ، بيروت 1965 ،ج 4، ص 556-557.

[4] اسباط بني إسرائيل هم: راوبين وشمعون ولاوي ويهودا وزبلون ويســـاخر ودان وگاد وأشير ونفتالي ويوسف وابن يمين، وهم الأسباط الاثنى عشر، أبناء يعقوب . ويستدل المؤلف هنا بأن أصول جالية الأندلس تعود إلى نسل سبطي يهودا وابن يمين، بما جاء في التوراة. وأتى بالأيات أعلاه ليستدل ببعضها على بعض مثبتا في الأخير بان سبطي يهودا وابن يمين هم من السبي البابلي الذي سباه نبوخذنصر الآرامي من فلسطين إلى بابل في القرن الرابع ق م (حوالي 586)، وأن التوراة وعدت نسل هذا السبي بالحلول في مدن الغرب (بلاد الروم والأندلس)، وعليه فيهود الأندلس هم من سبطي يهودا وابن يمين. (انظر أسباط بني إسرائيل في سفر التكوين، الإصحاح 29).

أندلسان على عهد الإزدهاق ، الملك القديم[5] ، وبلسان الروم إشبانيا، منسوبة أيضا إلى رجل كان صاحبها في دولة الرومانيين قبل القوط، كان اسمه إشفان، كانت قاعدة ملكه إشفولية، وباسمه دعيت بهذا الاسم، وعند الأولين إشبانيا[6] .

ولا شك أن أهل أورشليم الذين جاليتنا نحن منهم، كانت أعلم بفصيح اللغة ونقل علم الشريعة من سائر البلاد والقرى، وعلى ما قال في أم الكتاب: כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט, [בֵּין-דָּם לְדָם בֵּין-דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע--דִּבְרֵי רִיבֹת, בִּשְׁעָרֶיךָ]: וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ[7]: **إذا لاقاك أمر في القضاء [بين دم ودم أو بين دعوى ودعوى أو بين ضربة وضربة من أمور الخصومات في أبوابك] ، فقم واصعد [إلى المكان الذي يختاره الرب إلهك]"** والواضح الفصيح وإن كانت من المواعد المنتظرة כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וּדְבַר-יְהוָה מִירוּשָׁלִָם[8]: **لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب.**

ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس المذكورة على القوط الغالبين علي الرومانيين أصحابها، بنحو ثلاثمائة سنة قبل فتح العرب لها، الذي كان على عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان، من ملوك بني أمية من الشام، سنة اثنين وتسعين لدعوتهم المسماة عندهم بالهجرة، تفهمت جاليتنا بها بعد مدة أغراضهم ، ولقنت بعد لأي لسانهم، وبرعت في لغتهم، وتفطنت لدقة مراميهم، وتمرنت في حقيقة تصاريفهم، وأشرفت على عذوبة أشعارهم، حتى كشف الله إليهم من سر اللغة العبرانية ونحوها واللين والانقلاب والحركة والسكون والبدل والإدغام، وغير ذلك من الوجوه النحوية[9]، مما قام عليه برهان الحق، وعضده سلطان الصدق ، على يد أبي زكرياء يحيى بن

---

[5] جاء في ابن الأثير: وفيها (سنة92 هـ) غزا طارق ابن زياد... فلقي ملك الأندلس واسمه أذرينوق [في الهامش: وفي نسخة أدرسوق]، وكان من أهل إصبان، وهم ملوك الأندلس. (عز الدين أبو الحسن... بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر- دار بيروت، بيروت 1965،ج 4، ص 556-557.

[6] جاء أيضا عند ابن الأثير: "قالوا: أول من سكنها قوم يعرفون بالأندلش بشين معجمة فسمي البلد بهم، ثم عرب بعد ذلك بسين مهملة، والنصارى يسمون الأندلس إشبانية باسم رجل صلب فيها يقال له إشبانش، وقيل باسم ملك كان بها في الزمان الأول اسمه إشبان بن طيطس، وهذا هو اسمها عند بطلميوس، وقيل سميت بأندلس بن يافث بن نوح وهو أول من عمرها... ثم أرسل الله عليهم عجم رومه وملكهم إشبان بن طيطيس فغزاهم وفرقهم وقتل فيهم وحاصرهم بمالقة وقد تحصنوا فيها، فابتنى إشبانية وهي إشبيلية واتخذها دار ملكه"، (نفسه). وقد نقلنا هذه الأقوال لتبيان مصادر ابن عزره .

[7] ثنية 8/17 والمقصود بأم الكتاب التوراة.

[8] تعني الجملة: "والواضح الفصيح ..." أن الفقرةالآتية أوضح وافصح في الدلالة على ما يريد وان كانت من النبوءات، والأيات من سفر إشعياء 4/2، وميخا 2/4.

[9] اللين هو أن يلين الحرف فلا يكون له حس في اللفظ مثل أكل تصبح في المضارع ياكل، فتلين همزته. والانقلاب أو القلب هو أن يقلب حرف إلى حرف أخر مثل أذن تصبح في المضارع يوذن، وآثر يوثر وقام يقوم وباع يبيع، أما البدل فمثل أرخ يؤرخ وأكد يؤكد". والفرق بين القلب والبدل أن القلب ينقلب إلى غير ما كان عليه وتتغير حركته وسكونه، والحركة والسكون للمبدل وللمبدل منه شيء واحد لا يتغير". من كتاب الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية لأبي إبراهيم إسحق بن برون (بالحرف العبري)، [تحقيق فاول قاقاوص]، سان بطرسبورغ، 1890، ص 14، وأعيد إخراجه بالقدس 1971. ونحققه نحن تحقيقا أخر سيرى النور إن شاء الله في القريب.

داود الفاسي المنبوز بحيوج وشيعته رحمهم الله[10] ، ما قبلته العقول بسرعة، وفهمت منه ما جهلت قبل . وتحركت أيضا همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية واكتساب المعارف العقلية. ولم تقو على عارضتهم في المقال و[لا] تدربوا في صناعة الشعر [أ] وتفطنوا لحلاوته، واستيقظوا لنوادره إلا في بعض المائة السابعة بعد أربعة آلاف للخليقة[11] . وهو أول ظهور أبي يوسف حسداي بن إسحق بن شبروط الجياني القدمة، القرطبي الرياسة، رضي الله عنه[12] . فحينئذ تابت الهمم من غفلتها، واستيقظت الفطن من نومتها بما ظهر من سيرة هذا الرئيس الجليل الشريفة، وهمته العالية، وسمو نفسه الفاضلة، وشرف طبيعته المعتدلة، كأنه استحلب عيون العلوم من الشرق، وفصوص المعارف من كل أفق سحيق، فقامت به رواة العلم على ساق، وجنى الناس عن الشام والعراق، فتنافس أولو النباهة في أيامه بإشهار ما أودعه الله عندهم من العلم، ووهبهم من المعرفة، فحبروا لهم التواليف العالية، ولفقوا الجوامع السامية، وهزوا عطفة الأشعار العجيبة والخطب الفصيحة العربية، فسمت عندها منازلهم، وأنالهم غاية مطلوبهم ونهاية مأربهم.

فكان أول المؤلف [؟][13] أبو زكرياء يحيى بن داود الفاسي ثم القرطبي كتابَه **جمل النحو العبراني**، الملقب باسمه حيوج[14] . وقد كان تقدم الكلام في هذا الشأن لرأس المتيبه، الفيومي وغيره[15] . لكن غاب عن جميعهم أمر اللين والانقلاب. وتكلم أيضا في ذلك رجل مقدسي في كتابه الملقب **بالمشتمل**[16] وكذلك لعمري لقد اشتمل على

---

[10] أبو زكريا يهودا بن داود الفاسي حيوج، ولد بفاس قريبا من سنة 970م، ثم انتقل إلى قرطبة. ويعد رأس النحاة العبريين ومؤسس النحو العبري، وهو أول من رأى أن الجذر العبري لا ينبني على أقل من ثلاثة أحرف. ومن كتبه كتاب الأفعال ذوات حروف اللين وكتاب الأفعال ذوات المثلين- ولعل هذين الكتابين كانا يسميان باسم حيوج- وكتاب النتف وكتاب التنقيط. ترجم هذه الكتب موسى بن جقطيلة أواخر القرن الحادي عشر الميلادي. وأخرج الكتب الثلاثة أول مرة دوكس ספר דקדוק מראש המדקדקים, ר. יהודה חיוג, דמאין, 1844. (كتاب نحو لأوائل النحاة الربي يهودا حيوج، دميون 1844).

[11] اي ما يقابل السنوات 930-940 من سنوات الميلاد.

[12] ولد حوالي 910 ويصفه ابن حيان فيقول: "وحيد العصر الذي لا يعدل به خادم ملك في الأدب وسعة الحيلة ولطف المدخل وحسن الولوج" (المقتبس لابن حيان ج 5. لا، [ب شلميتا]، المعهد الإسباني العربي للثقافة- كلية الآداب، الرباط، مدريد 1979، ص 466). وكان حسداي مترجما للناصر ومديرا لإدارته العامة وجمارك المملكة، كما كان يمثله في سفارات متعددة، ويستقبل سفراءه، وكان له دور كبير في نهضة الثقافة والفكر واللغة العبرية، وقد ذكرته كتب اللغة العربية مثل نفح الطيب وابن أبي أصيبعة وغيرهما.

[13] هكذا في نص هلقين، وقد تكون: "وكان أول مؤلف لأبي زكريا ..، خصوصا وان "أبي" جاءت مكسورة في بعض النسخ المعتمدة في التحقيق.

[14] انظر هامش 12.

[15] "المتيبه" كلمة أصلها ارامي معناها الأول المجلس، واصبحت تعني مدرسة تدرس فيها علوم التوراة والتلمود. وكان سعديه كؤون الفيومي المشار إليه، رأسا لهذه الأكاديمية العلمية بالعراق، وولد بالفيوم بمصر (882-942). ويعد أول لغوي يهودي نظر في اللغة العبرانية على غرار علماء المسلمين، وله معجمان أحدهما الإكرون جمع فيه بين اللغة والشعر، والثاني كتاب السبعين لفظة، ضمنه الألفاظ الواردة في التوراة مرة واحدة. وترجم التوراة إلى اللغة العربية.

[16] أبو الفرج هارون المقدسي القرائي، والإسم الكامل لكتابه هو المشتمل على الأصول والفصول في اللغة العبرانية.

وجوه من الفوائد، إلا أنه على رأي من كان قبله في إثبات الأفعال الثنائية، ولا يحتسب بحرف العلة. ثم من الخطباء والشعراء والمؤلفين دوناش بن لبراط اللاوي البغدادي الأصل، الفاسي النشأة[17] ، وابن شيشيت تلميذه[18]، ومناحيم بن سروق الطرطوشي ثم القرطبي[19] ، حسب المشاهد من تواليفهم على حالهم، غير أن[ـه] لم يرشد أحدهم لمكان الفائدة.

ونجمت معهم وعلى إثرهم طبقة ثانية أشبه منهم [بهم] نبلا وأفصح قولا، نحو الربي يوسف ابن شنطاش المنبوز بابن أبيتور الماردي[20] ، ثم القرطبي، والربي إسحق بن جقطلة[21] ، والربي إسحق بن مر شؤول[22] اللسيانيان [اليوسانيان]، فرسي رهان، إلا أن ابن جقطلة كان منهما السباق الوفور [الأوفر] حظه [حظا] من العربية. ومنهم مر إسحق بن قفرون[23] ، والكاهن بن المدرم[24] قرطبيان. وعلى إثرهم أبو عمر بن يقوى[25] ، وأبو زكرياء حنيكا[26] قرطبيان. وبألسيانة [اليوسانة] في ذلك الوقت، الرئيس أبو الوليد حسداي[27] وأبو سليمان بن أرشلة ، وأبو إبراهيم بن برون[28]. ودونهم

---

[17] دوناش بن لبراط، بغدادي الأصل، فاسي المولد، قرطبي النشأة، ولد بفاس سنة 920، وتوفي سنة 980، ويعتبر أول الشعراء اليهود الذين أدخلوا أوزان الشعر العربي في الشعر العبري، من مؤلفاته : (الأجوبة) رد فيه على سعدية كؤون ومناحيم بن شروق، وطبعه فيليفاوسقي، لندن 1855، وله أشعار في حسداي المذكور الذي تحزب له في مذهبه النحوي، وله ديوان شعر أيضا.

[18] تلميذ بن لبراط السالف الذكر، كان شاعرا استعمل أوزان الشعر العربي مثل أستاذه وشارك هو أيضا في الجدل اللغوي الذي أثاره ابن حسداي. طبعت أقواله في كتاب תשובות תלמידי מנחם "أجوبة تلامذة مناحيم" الذي نشره سطرن ، فيينا 1870. وأعاد إخراج النص مع ترجمة بالاسبانية وتعليق M Encaracion Varela Moreno, TeŠubut de Yehudi Ben ŠeŠet, Grenada, 1981.

[19] ولد مناحيم بن يعقوب بن سروق الطرطوسي سنة 910 وتوفي سنة 979. كان شاعرا لغويا، دعاه ابن حسدي إلى قرطبة واتخذه كاتبا ثم نكبه. له كتاب מחברת (الكناشة) في النحو، وكان هذا الكتاب مدار الخصام عند يهود الأندلس، إذ رأى فيه أن الجذر العبري قد ينبني على حرفين بل على حرف واحد، واكتسى الخصام حول هذا الموضوع طابعا سياسيا لدى يهود الأندلس أسال مدادا كثيرا. وله أيضا ספר הפתרון" كتاب الشرح" قدمه بمقدمة مهمة في النحو العبري. نشر نص مناحم بعناية Angel Saenz-Badillos, Menahem Ben Saruq, Mahberet, Grenada, 1986.

[20] يوسف بن إسحق بن أبي تور الماردي، ولد بماردة في القرن العاشر، شاعر ديني مكثر،من أهم أشعاره السباعيات المعروفة بـ המעמד (المجلس) ويعتبر أول شاعر في الأندلس نهج هذا النهج. كان فخورا بنفسه طمع في رياسة يهود الأندلس فنصحه الخليفة بترك هذا الأمر.

[21] ولد حوالي 903، تتلمذ لمناحم المتقدم الذكر وانتقد خصمه دوناش بن لبراط. له كتاب פתרון מלים עבריות، (شرح الألفاظ العبرية).

[22] من مدينة اليوسانة، عاش أواخر المائة العاشرة وبداية الحادية عشرة. نظم الشعر العبري الموزون، وكان أول من تغزل بالمذكر في الشعراء اليهود. له أيضا أشعار دينية أصبحت تغنى في البيع في الأندلس وغيرها. ولم يصب ابن عزره في حكمه هنا، إذ كان ابن شؤول أعلم بالعربية من ابن جقطيلة.

[23] عاش إسحق بن قفرون في النصف الثاني من القرن العاشر. نظم في الشعر الديني وتحزب لابن شبروط في الخصومة المشار إليها.

[24] لم نعثر له على ترجمة في المراجع التي بين أيدينا اليوم.

[25] ذكره أبو الوليد مروان بن جناح في كتابه الأصول دون تفصيل (ص 48)، ولم نجد له ترجمة فيما بين أيدينا.

[26] ذكر ديرنبورگ أن له كتبا ورسائل (Opuscules et Traités).

[27] ولد سنة 915 وتوفي سنة 970. شغل مناصب في قصر عبد الرحمن الثالث ومن جاء بعده.

[28] هو غير إسحق بن برون صاحب كتاب الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية.

ابن أبي يقوى الملقب بالمتنبي[29]. وممن لحق أخريات أيامهم أبو إبراهيم بن خلفون الشاعر بالإطلاق[30]، طارئ والده من العدوة على الأندلس. ولم يكن في شعراء اليهود من انتحل الشعر صناعة واتخذ القريض بضاعة غيره، فاستمنح به، وجاب الآفاق بسببه، فنال من الخير عند الكرماء كلما شاء.

فمن هؤلاء وممن يأتي ذكرهم بعدهم من جعل جل كلامه الأقوال الغير موزونة المصرفة[31] في الجماعة، في الصوم الأعظم وفي سائر الأصيام [الصيامات] والفصول والأعياد والمواسم[32]، فصرفوا العبرانية المحضة الساذجة، أعني كالساذجة، الخالية من جميع وجوه البديع التي سيأتي ذكرها بحول الله[33].

ولم يتحرج القوم ولا سلك أكثرهم على سبيل النحويين. ومنهم من أخذ من ذلك بطرف، فراعى بعض الأعاريض وأحرز حرف الروي[34] ، فصار كلامه مثل كلام شعراء العرب في الجاهلية لا غير.

ومنهم وممن جاء بعدهم ، وهم الأكثر، ممن أوغل في تحويل كثير من العلم الرياضي، وبخاصة الإلهيات العلوية إلى هذه الصلوات، فحملوا اللغة العبرانية ما لا تطيق، حتى صرنا في تلك المواقف من الصلاة والابتهال، إلى المناظرة والجدال[35]. ومن اقتصر على اليسير من ذلك فطرز به لفظه، ورقش بالقليل منه كلامه، قارب الصواب. وحد الصواب عند أهل الكلام ما قارب الحق.

ثم نشأت بالأندلس الفتنةُ العمياء التي لم يناد[36] وليدها، المسماة بفتنة البرابرة ، في آخر المائة المذكورة، فكثرت صنوف الأرزاء، وعظمت صروف الدنيا، وزاد الغلاء

---

29 لم نعثر له على ترجمة .

30 ولد ابن خلفون في منتصف المائة العاشرة، وتوفي سنة 1020، ولعله ولد في المغرب، وسكن مدينة قرطبة، ويظن أنه غادرها أيام الفتنة. له ديوان شعر ضاع ولم يصل منه إلا نتف متفرقة في مجموعات شعرية مختلفة.

31 المنصرفة في الجماعة، أي خص بها خدمة جماعة اليهود الذين استعملوها في الطقوس الدينية. واستعمل نفس الجذر أدناه: فصرفوا العربية، أي استعملوها. الساذجة أي الخالية من المحسنات وفنون البلاغة العربية.

32 المقصود بالصوم الأعظم صوم يوم كبور أو يوم الغفران، ويقع في العاشر من شهر تشري (سفر اللاويين، الإصحاح الثالث والعشرون وما بعده). وهناك مناسبة صيام أخرى وهي: 17 تموز: ذكرى استيلاء نبوخذنصر على بيت المقدس، وهي نفس المناسبة التي يستولي فيها تيتوس الروماني عليه سنة سبعين. 9 آب: ذكرى هدم الهيكل على يد الرجليين (وهي مصادفة غريبة). 3 تشري: صوم گدليه، وهي ذكرى لمقتل هذا الشخص. صوم 10 طيبت: ذكرى إحراق الهيكل سنة 586 ق م. 13 أدار مقتل هامان. وهناك مناسبات صيام أخرى اختيارية.

33 يأتي ذلك في الفصول الأخرى من الكتاب.

34 يعني جذر "حرز" العبري نظم ورتب، ويعني كذلك نظمَ الشعر وتقفيته، ومنه في العبرية "حرزان" أي ناظم الشعر. وبه لقب شاعر اليهود وواضع المقامات عندهم في الأندلس، يهودا الحريزي الذي قلد الحريري في مقاماته، وقرب اسمه إلى اسمه.

35 يشير هنا موسى بن عزره إلى بعض علماء اليهود الذين تأثروا بعلم الكلام والفلسفة الإسلامية فنقلوا ذلك في أشعارهم الدينية التي كانت تتلى في البيع، وكثير من هؤلاء اشتغلوا بالتفسير وذهبوا بعيدا في النصوص المقدسة وحملوها كثيرا من الآراء الفلسفية والتأويلية، مثل أبناء تبون وابن جبرول وكثير من علماء اليهود في الأندلس.

36 هكذا في الأصل، ونعتقد أنها "لم يأد" من الوأد .

في البلاد، ودب الجلاء في العباد، ونزل بدارالإمارة وأم القرى، قرطبة البأساء، غرائب من المصائب، فخربت أو كادت. وضعفت العلوم بذهاب العلماء، وشغل الناس بمحن الأيام ، حتى أفرج الله الضيق ونفس المخنق، وتقبلت [وأقبلت بعد] هذه العترةِ أخرى رقت ألفاظها، وعذبت مراميها وأغراضها. وكان سيدهم وصنديدهم النــگيد الربى شموئل الماردى القدمة، القرطبي النشأة، الغرناطي الرياسة[37]. كان في الشعر معين الطبع، متفتق القول، غزير المادة، قوي العارضة، حسن التوليد، بارع الاختراع، فصيح المباني كثير الافتضاض لأبكار المعاني. شهد له بذلك تواليفه الشعرية בן תהלין (بن تهلين) و(بن مشلي) בן משלי و(بن قهلت) בן קהלת[38] . وهو أجلها وأفصحها وأكثرها تحريرا، فإنه مما ألف بعد الاكتهال. وقد قيل: "العيان شاهد لنفسه". وما ضمن "ابن تهيلين" إلا الأدعيات والصلوات الملحنة، وزنها بميزان العروض، وهي طريقة لم يشتغل بها سواه قبله ولا بعده. تكلف في ذلك كله عظيما، وتعاطى جسيما، لأنه حاول[39] جمهورا من أمثال العرب والعجم، وحكم الفلاسفة وأزهاد [وزهاد] الأمم الفانية، ونوادر أوليائنا، بأقصر لفظ وأوضح مقطع، فتشبه ، ومن ركب سبيله بعده وسلك جادته من أهل عصره، بالمخضرمين من العرب الذيـ[ن] بين الجاهلية والإسلام. وأما تأليف جزوءاته [مجزوءاته] ومطولات كلماته وخطبه ومراسلاته، فقد نظمت حاشيتي الشرق والغرب، وملأت قاصيتي البحر والبر، إلى رؤساء العراق وعلماء الشام وأعلام مصر وصناديد إفريقيا، وأفاضل المغرب وأشراف الأندلس. ولقد أصاب في عامتها محاسن القول وعيون الصواب، وكسا كثيرا من ألفاظها ومعانيها أبهة الملك، وألبسها عزة الجلالة، وألحفها رداء العلم، وحلاها بسيماء البلاغة. وفي أيامه سمت دولة العلوم بعد خمـلها، وأشرقت كواكب المعارف إثر أفولها، بما كان أتاه الله من الهمة التي ناطحت الأفلاك، وزاحمت السِّماك،في حب العلم وأهاليه، وتعزيز الدين وحاملـيه. وسوى في ذلك بين القاصي والداني، والسابق والمتواني. ولما لم أقصد في هذه المقالة غير ذكر ما سألتني فيه من غرض الشعر، أمسكت عن وصف بعض غلاله، وشفوفه في المعاني وكماله. وإن كان غنيا عن جلب برهان، وغير مفتقر إلى دليل وبيان، لوضوحه في نواحي شتى، وانطلاقه على ألسنة قوم لا يأخذها إحصاء، نظير قول الولي: כִּי אֹזֶן שָׁמְעָה, וַתְּאַשְּׁרֵנִי [וְעַיִן רָאֲתָה, וַתְּעִידֵנִי]: **لأن الأذن التي سمعت أسعدتني، [والعين التي رأت شهدت لي]**[40]. دعي رضي الله عنه، إلى ما له خلق، فأجاب وهو ابن ثلاث وستين سنة، في المائة الثانية

---

[37] ولد النكيد (ابن النغريلة) في قرطبة سنة 993 م وتوفي 1055. وخصصنا له فصلا خاصا في هذا الكتاب.

[38] يتضمن "ابن تهيليم" صلوات وابتهالات ولم يصل المجموع على حدة، غير ان في الديوان قصائد منه وهو اشعار دينية. ويتضمن شعر "ابن مشلي" قصائد حكمية ونظرات في الحياة. أما "ابن قوهلت" فملخصه نظر في هباء الوجود وحقيقة العدم. أتى شيرمان بكثير من هذه الأشعار في كتابه تاريخ الشعر اليهودي في الأندلس.

[39] "حاول جمهورا" ترجمها هلبير بـ: أدخل إلى الكتاب "قوهلت" أمثالا.

[40] سفر أيوب29/11.

لتاريخنا[41]. ولقد سقط له حساده وعيابه ممن عارضه وجاء بعده على لين في بعض أبياته، وإهمال في شيء من التصاريف النحوية والروابط العبرانية، وعلى مقاييسه في بعض الأسماء السمعية[42]، فتهافتوا إليه تهافت القطط إلى الكروش، والبزات إلى القدد، وشنعوا عليه ذلك في تواليفهم، وعنفوه من أجلها في تصانيفهم، ونالوا منه وهو في التراب، وقرظوا من لحمه وهو بعد رمة عصبية، لم تحمل عليها ديانة، ولا قادت نحوها مروءة ولا أمانة . وفي ما كان جرى من هذا القبيح بينه وبين خصمه رضي الله عنهما الكفاية بل النهاية[43].

فما زادت هذه الطبقة على ترديد الجفاء، وتكرير الخنا، وعند الله قد اجتمع الخصوم، والى عدله تنافر الظالم والمظلوم، وهو الغفور الرحيم. ويا عجبا إن لم تبسط عذرة هذه الطبقة لعظيم ما تكلف، وجسيم ما فيه تصرف، مع تقسيم خاطره [في تواليفه] الفقهية ومجموعاته اللغوية، وعظم الخدمة السلطانية الخارجية والحربية[44]، ولا أجازت ببالها أن الجواد يكبو، والصارم ينبو، والحليم يهفو، وإنا بَشَرٌ واهن، وخلق ضعيف، نذكر وننسى، ونصيب ونخطئ، ونعجل ونبطئ، ينالنا الفتور، ويلحقنا التقصير والقصور، وتعترينا الغفلة، وتكون منا الغلطة والزلة. وأي الرجال المهذب؟[45]. وقد قال أفلاطون: "إنما عظمت سقطة العالم، لأن معرفة الجاهل قريبة من الحس، فسقطته صغيرة، ولأن معرفة العاقل قريبة من العقل فسقطته عظيمة"[46]. و[على][47] نوادر هذا الرجل في كلامه، وحسناته في تواليفه، لم يستثن القوم منها ولا بواحدة وهي أشهر على الرُبَى، وأظهر من الشمس في كبد السماء، ومن ذكر منها واحدة لم ينسبها إليه، إما ادعاها أو تركها سرا، فتشبهوا بالذباب الذي ينزل على المكان الأليم ويترك السليم. غفر الله لنا ولهم، و"حمل"[48] عنا وعنهم، وسبحان المنفرد بالإحاطة دون غيره لا إله سواه.

---

[41] جاء في أحد المخطوطات التي اعتمدها هلقين: "في المائة الثامنة"، أي بعد الأربعة آلاف للخليقة، وهو التاريخ اليهودي. ومع ذلك فإن هذا التاريخ لا ينطبق وحقيقة الأمر لأن النـگيد توفي سنة 4815 وهو ما يقابل 1055م.

[42] يقصد بالأسماء السمعية صيغ الكلم التي استعملها على غير قياس في الصرف العبراني.

[43] كان ابن حسداي ذا نفود سياسي ومالي، فتحلق حوله اللغويون والشعراء والكتاب ، كما أشار إلى ذلك ابن عزره اعلاه. ويعد ابن حسداي أحد مشجعي الحركة العلمية اليهودية والعبرية في الأندلس ، فتشيع له بعض هؤلاء الأعلام، وناصبه العداء بعضهم الآخر. ومن الذين ناصبوه العداء وانتقدوا مؤلفاته وأشعاره ومؤلفات المتحيزين له أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي النحوي المشهور، وتحدث عن هذه الخصومة ابن تبون في مقدمة ترجمته لكتاب اللمع لابن جناح.

[44] انظر فصل صموئل النگيد.

[45] وأي الرجال المهذب ..... بيت شعر للنابغة الذبياني..، وهو :

فلست بمستبق أخا لا تلمه على شعث أي الرجال المهذب (طويل)

وذكره ابن رشيق في باب المثل السائر، ج أ ، ص 482 (1994).

[46] قارن الحوار مع تياتيوس 195 c ترجمة Jowett IV 290»259) (نقلا عن هلقين، ص. 65 هامش 94.

[47] قد تكون "على" زائدة، إذ بدونها يستقيم المعنى.

[48] "حمل" جذر عبري يعني رحم أشفق وعطف، وقد استعملها ابن عزره هنا بمعنى العفو.

واستوثق الأمر بعده للنكيد الربي يوسف ابنه[49] رضي الله عنه، فلم يعدم من الفقيد غير شخصه، وتضاعفت في أيامه عزة العلم والعلماء، ودولة الشعر والشعراء، واستنطقت عطاياه البُكم، واستفصحت لغات العجم. وكان أكبر علمه بعد العبرانية علم العربية، لغاتها وأشعارها، ورجالها وأخبارها، وأيامها وآثارها، لضرورة الخدمة السلطانية المنوطة به، والأمور الرياسية المفوضة إليه. ما قرض من الشعر العبراني أصاب فيه المقاتل، وطبق به المفاصل، إلا أن كلامه في هذا الباب، كما قيل، باكورة حلت غير أن بها قلة. هلك مع الجمهور بغرناطة في يوم السبت، في تسع خلون من طبت سنة 4827 لتاريخنا[50].

وما كان قيس هلكه هلك واحد   لكنـــــه بنيان قوم تهدما[51]

وفي الحكمة القديمة: "من أجل لوقت انقضى بانقضائه". فكانت بهجة الملة بهما [أي النكيد شموئل وابنه يوسف]، ورفاهيتها بسببهما نحو من خمسة وثلاثين عاما أو أربعة وثلاثين. ثم انقضت تلك السنون وأهلها، فكأنها وكأنهم حلم انقضى. خلّف [يوسف النـگيد] أبا نصر ابنه صغيرا ما طر شاربه، واحتضنه ربِّيُنا [شيخنا] إسحق بن غياث[52]، تبارك ذكره، وتبناه وطمع له وبه. وليس لرجل حظه الله حامل[53]. تبرع في المعارف العبرانية، وانبعث منه الشعر قريضا، يجري على اللسان مجرى الدهان[54]. فلم يمهل فإنه اعتبط[55] وقد أربى على العشرين. ودفن بلسيانة رضي الله عنه.

ومن شعراء ذلك العصر ومداح هذه الطبقة الرياسية وغيرهم، وأماديحهم فيها بأفواه الرواة سائرة، الربي لاوي بن مري شؤول القرطبي ثم الطرطوسي[56]، ومُرْ

---

[49] بعد أن ذكر ابن حيان فضائل شموئل العلمية والخلقية قال: "... وكان حمل ولده يوسف المكنى بأبي حسين على مطالعة الكتب، وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية يعلمونه ويدارسونه، وأعلقه بصناعة الكتابة، ورشحه لأول حركته لكتابة ابن مخدومه بلقين برتبة المترشح لمكانه تمهيدا لقواعد خدمته، فلما هلك إسماعيل في هذا الوقت، أدناه بادس إليه، وأظهر ارتباط به، والاستعاضة بخدمته عن أبيه. وهلك في الثورة التي أثارتها العامة على ولي نعمته. (الإحاطة ج. 1، 438-439).

[50] وتقابل 1067م.

[51] الشعر لعبدة بن الطبيب، أورده ابن رشيق في باب الرثاء، ج 2، ص 816. وفي باب ما تساوى فيه السارق والمسروق. ج 2، ص 1055، 1994.

[52] ولد ابن غياث باليوسانة 1038، وتوفي بقرطبة 1089 . وكان صديقا لعائلة ابن النغريلة، وهو الذي عني بزوجة يوسف بن النغريلة وابنه عزرة. وله في العائلة أشعار كثيرة، خلف أشعارا وفتاوى متعددة.

[53] "وليس لرجل حده الله حامل" الجملة غير واضحة، وترجمها هلقين : "وليس لرجل حده [باركه]الله من منازع منافس (ص67). وترجمها هلبير : والله ولي هذا الرجل (ص סה)

[54] الدهن من المطر، قدر ما يبل به وجه الأرض، والجمع دهان، والدهان الأمطار الضعيفة. (لسان العرب)، وفهم هلبير من لفظ الدهان ما يدهن به (ي)، حين ترجمها هلقين: "ما يتسلى به (ص.67).

[55] العبط والعبطة موت الشباب بغير علة من اللسان، (لسان،عبط).

[56] عاش اللاوي بن مري شؤول بقرطبة وبطرطوسة في النصف الأول من القرن الحادي عشر. شاعر وهو ابن إسحق بن مر شؤول النحوي الشاعر المعروف باليوسانة .

يوسف بن قفرول القرطبي ثم الغرناطي[57] ، ومر أبون بن ثور اللسياني ثم الإشبيلي[58] عليهم السلام، والربي موشه بن جقطله القرطبي ثم السرقسطي[59]، كان من صدور أهل العلم ورجال اللغة وأعلام التفنن ومشاهير المؤلفين، ومن أئمة الخطباء والشعراء باللغتين، على كونه كانت به لوثة أخلت بمركزه في مراتب الجلة. وابن إسحق حجاج وأبو إبراهيم بن لبن، غرناطيان[60]، وأبو الربيع بن الربي بروخ اللسياني[61].

وبشرق الأندلس في هذا التاريخ الشريف المذكور، أبو عمرو بن حسداي[62]، قوله قليل لكنه جليل، كما قيل: "قليل كاف خير من كثير غير شاف"، وهو صاحب القصيدة الفريدة المسماة عند اليهود اليتيمة، خاطب بها ربّينا [شيخنا] شموئل تبارك ذكره، وراجعه عنها وتقارضه المديح، إلا أن النگيد جرى على طبعه في فصاحة الكلام وجزالته، وأبو عمرو أدق [في]التشبيب، ولطف في وصف الخيال، وضمن بعض أبياتها كثيرا من وجوه البديع، نحو التجنيس والتشبيه والسلب والإيجاب والتخلص وغيرها من الوجوه، ولم يخلها من المعاني الخطابية.

وأبو الفضل ابنه، الجم الأدوات، الكامل الصناعة الفلسفية، الموفي للأقاويل الشعرية والخطبية في العبرانية والعربية[63].

وأبو الحسن موسى بن التقنة المنبوز بالتياه، شهير النسب، كثير الأدب، بليغ الثناء، خبيث الهجاء، هلك تحت هدم في طريق طليطلة من دون الثلاثين[64].

---

[57] لم نعثر له على ترجمة في المراجع التي بين أيدينا.

[58] كان حيا قريبا من سنة 1000. تحدث عنه أشتور في يهود إشبيليا وكان من الذين أنعم عليهم شموئل هالنگيد، ونظم فيه قصائد.

[59] ولد ابن جقطيلة في قرطبة وعاش بسرقسطة في منتصف القرن الحادي عشر. كتب كتبا في التفسير واللغة، وكان من أوائل من ترجم الكتب العلمية من العربية إلى العبرية، وضاعت كتبه في الفتن.

[60] لم نعثر لهما على ترجمة في مراجعنا.

[61] كان صديقا ليهودا اللاوي الشاعر المعروف، ولم نعرف عنه أكثر من ذلك.

[62] عاش ابن حسداى هذا فى سرقسطة فى النصف الأول من القرن الحادي عشر م. وكان من أصدقاء شموئل هالنگيد، وله معه تراسل في الشعر، وقال في ابنه يوسف قصيدة عرفت باليتيمة، ونشرت هذه القصيدة مع ديوان شموئل هالنگيد. ولا يعني أنها كانت فائقة جيدة، لذلك سميت باليتيمة، وإنما شفع لها في أن تحمل هذا الاسم عطف يوسف هالنگيد على صاحبها.

[63] لعله صاحب صاعد الأندلسي الذي يقول فيه: "ومنهم من فتيان عصرنا أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي من ساكني مدينة سرقسطة ومن بيت شرف اليهود بالأندلس، من ولد موسى عليه السلام. عني بالعلوم على مراتبها وتناول المعارف من طرقها، فأحكم علم لسان العرب ونال حظا جزيلا من صناعة الشعر والبلاغة، وبرع في علم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم، وفهم صناعة الموسيقى وحاول عملها، وتحقق بعلم المنطق، وتمرس بطرق البحث والنظر، ثم ترقى إلى علم الطبيعة، فبدأ منه بسمع الكيان لأرسطوطاليس حتى أحكمه، ثم شرع في كتاب السماء والعالم. ففارقته سنة58 وهو خارق حجبه، وان امتد به الأجل واتصلت له العناية، فسيوفي على صناعة الفلسفة ويستوعب فنون الحكمة. هذا وهو بعد فتى لم يبلغ ا:لأشد... (ص 206).

[64] يظهر أنه عاش في شرق الأندلس في النصف الأول من القرن الحادي عشر، وكان من شعراء شموئل هالنگيد، واشتهر بالفخر في شعره.

وأبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبرول القرطبي، نشأة، مالقة تربية سرقسطة[65]، راض أخلاقه، وهذب طباعه، وهجر الأرضيات، ورشح نفسه للعلويات بعد أن نقاها من أدناس الشهوات، فقبلت ما حملها من لطائف العلوم الفلسفية، والتعاليم الرياضية، قال الفيلسوف: "العلم صبغ النفس ولا يعرف صبغ الشيء حتى ينظف من أدناسه"[66]. وأفلاطون يقول: "من لم يكن لأخلاق نفسه مصلحا، لا يمكن أن يدنو من تعلم شيء"[67]. وأبقراط يقول في طبيعياته: "الأبدان التي ليست بنقية، كلما غذيتها زدتها شرا [شرها][68] . فنزل رضي الله عنه عن هذه الطبقات سنا، وعلاهم قولا، وإن كان جمهورها [جمهورهم] عذ المقاطع حلو المنازع، وإن تباينت درجاتهم فهم على تقارب في حسن العبارات ولطف الإشارات.

وأما أبو أيوب هذا فصانع مجيد، ومؤلف بليغ، تمكن [من]ا الغرض الشعري، فأصاب منه الحدف [الحتف]، وقرطس الحمية [الرمية؟] وسلك في القول مسلكا دقيقا، تشبه فيه بالمتأخرين من شعراء المسلمين، حتى دعي بفارس الكلام، وجهبذ النظام، سلاسة قول، ورطوبة لفظ، وحلاوة معان. فمالت إليه النواظر، وثنيت عليه الخناصر. وهو أول من فتح للشعراء من اليهود باب البديع، ومن جاء بعده في سبيله نهج، وعلى منواله نسج، على ما سنبين فيما يستأنف ذكره، وبحسب ما يبدو من شعره لمن يتهمم باعتباره، ويعنى بذوقه وسبره، بعد أن تحقق بالشريعة، وضبط على السنة، على ما قال الفيلسوف أفلاطون: "الشريعة العمل بالفضائل والفلسفة علل العمل"[69]. وقال سقراط: "السنة تقهرنا [تكرهنا] على ترك الآثام، والفلسفة تعلمنا علة ذلك"[70]. والفرق بين الشريعة والفلسفة السياسية، أن الأفعال السياسية جزئية ناقصة مستثناة [مثناة؟] بالشريعة، والأفعال الشرعية كلية تامة ، غير مستثناة [مثناة؟] بالسياسة.

رجع الكلام. وهذا الفتى رضي الله عنه، مدح فأربى، ورثي فوفى، وفخر فتناهى، وتغزل فرق، وتزهد ففاق، واعتذر فألطف، وهجا فأطرف، وإن كان من الفلاسفة طبعا وعلما. ولقد كان لنفسه الغضبية على عقله سلطان لا يملك، وشيطان لا يمسك، هوّن عليه سب العظماء، فأوسعهم سبا، وأقرعهم ذما. وأفلاطون يقول:"من قهره الغضب، وخدعته اللذة في الرجوع عما قد حكم به العقل من أول الأمر، فنفسه ضعيفة

---

[65] ولد ابن جبرول في مالقة سنة 1022/1021، وعاش بسرقسطة وتوفي ببلنسية 1085. وهو شاعر لغوي وفيلسوف ميتافيزيقي. اشتهر عند اللاتين بأبيسبرون ، وعدوه مسلما. ومن أهم مؤلفاته "ينبوع الحياة" الذي كتبه أصلا بالعربية، وضاع ولم تبق منه إلا نتف. وله أيضا شعر التاج الملوكي (بالعبرية) وكتاب "إصلاح أخلاق النفس" ومنظومة القلادة (بالعبرية)، وهي شعر تعليمي. وطبعت جل كتبه وترجمت إلى لغات عدة.

[66] אגרת מוסר (رسالة الأخلاق)، (نقلا عن هلقين، ص. 67).

[67] الشهرستاني، الملل والنحل ، ص 305.

[68] الفصوص ، القسم الثاني، رقم 10

[69] מבשר ص. 151.

[70] מבשר 97 (نقلا عن هلقين).

جدا لا قوة لها ولا نجدة"[71]. وحقيقة الفلسفة انقياد الجزء الداني [الأدنى] إلى الأعلى، أعني أن يحكم عقله على طبعه[72]. والكمال لله وحده تعالى وتقدس. اختضر[73] أيضا لله هذا الفتى، طاب ذكره، في صدر المائه الثامنة[74] ببلنسية، وبها قبره، وكان قد أرمى [أربى] على الثلاثين. وقد تتبع الناقدون قوله فسقطوا له على سقطات قليلة، بل العالم يبسط فيها عذر الفتوة، وعماية الصبا. ولم يكن بي إلى زط [ذكر] ذلك حاجة ماسة ولا إلى تقييده ضرورة حافزة ،فلم أقصد في هذه المقالة الغض من المتقدمين وتشوير [(تشويه؟] أقوالهم والتعريض بهفواتهم، ولا التمييز بين الطيب والخبيث من أشعارهم، وإنما قصدت جلب محاسنهم والإغضاء على سهوهم، إلا إن كانت الإشارة ضرورية لم يكن عنها بد في مساق الكلام، غير معلن باسم قائله وعلى التحذير من السقوط في مثلها. وإن كان علم انقياد [انتقاد] الكلام من أعظم علوم الشعر وأجزل فوائد المنطق، فقد قيل: " انقياد [انتقاد] الكلام أعظم من قوله". وقد دعت الضرورة إلى جلب بعض ذلك والإشارة به، والدلالة عليه في المقالة المسماة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة[75].

وفي أخريات عهد هذه العصابة نشأت عصابة ثانية ركبت سبيلها، واهتدت بدليلها، وبزتها في غير صنع القريض، وجزالة القول، وقوة المعاني، وفخامة الألفاظ. وشيخها وزعيمها وعمدتها الربي إسحق بن غياث[76]، تبارك ذكره، اللسياني، مدينة الشعر يدخل إليها ويخرج منها، ينبوع البلاغة، واسطقس الفصاحة ، مالك عنان القول العبراني، وفارس ميدان اللسان السرياني[77]. خطب فأفصح، وقرض [فا]وضح، شغف بتقريض أعلام زمانه، وتأبين زعماء وقته، سود كثيرا من التآليف الفقهية واللغوية، ولم يمهل حتى يبيض إلا قليلا منها. أربى على كل من تقدمه في أمور الزهد والصلوات والندب والمرثيات. وكان دون ذلك في الشعر الموزون لفقره في علم العربية، فكان جزل الألفاظ قليل المعاني. قرأت عليه، وحملت منه، فالتافِهُ الذي عندي قطرة من بحره، واليسير الذي بيدي شرارة من ناره. توفي بقرطبة سنة4849 لتاريخنا[78]، ودفن بلسيانة.

---

[71] אגרת מוסר(رسالة الأخلاق)، (نقلا عن هلقين)
[72] תקון הנפש, חלק ב, ע 56, (إصلاح النفس)، (מהדרת בראון).
[73] اختضر يختضر الشخص توفي في مقتبل العمر.
[74] المائة الثامنة من تاريخ اليهود. المقصود التاسعة من الألف الخامس وهي 1054م بالتقريب.
[75] مقالة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة، رسالة وظف فيها المؤلف معارفه الفلسفية خدمة لتفسير بعض مشاكل التوراة، كما شرح فيها بعض الغموض الواقع في اللغة التوراتية. والكتاب مادة غنية للسيرة الذاتية لابن عزره، ترجمت إلى العبرية بضع قطع منه (ערוגת הבושם) أخرجها ش . بينس، تربيص ك ز 1958.
[76] سبقت الإشارة إليه أعلاه.
[77] المقصود بالسرياني اللغة الآرامية، ومن المعروف أنه توجد أسفار في العهد القديم مكتو بالآرامية مثل سفر دانيال.
[78] وهو ما يقابل سنة 1089 م.

ومن معاصريه وذويه، الربي شموئل بن حنينيه [79]، تبارك ذكره، من أهل الخير والجلالة، وذوي الزهد والبتالة، ومن حملة الفقه والخطب والتراسيل، أجل منه في الموزون، ذاكر للآداب، عالم بالأنساب.

والربي إسحق بن بروخ القرطبي (طاب ذكره)[80]، عالم في ثوب متفنن في ضروب التعاليم، من أهل الفقه والرياضة، شاعر خطيب ، خدم الدولة العبادية[81] بأدوات علومه الرياضية والصناعة النجومية. وعظم قدره فيها، وطال ذكره لديها. توفي بغرناطة سنة 4854/ [1094]، ودفن بقرطبة.

والربي إسحق بن رؤوبن البرجلوني (طاب ذكره)[82]، من صدور الفقهاء وأعلامهم، وكان له يد صالحة في انتقاء نوادر كتب النبوات وتصريفها إلى أقوال الصلوات.

وأما الربي الأجل الراب إسحق الفاسي[83] - سكن الله ثواءه ونقع صداه - ذي [ذو] الدين المتين الذي لا يضاهى[84]، والعقل الرصين الذي [لا] يوادى [يبارى؟]، والعلم المبين الذي لم [لا] يوازى، والقلم المنين [المتين؟] الذي لم [لا] يجاري، فلم ينتحل شيئا من طريقة الشعر، فلم أذكره مع الفقهاء والشعراء.

ومن معاصريهم أبو سليمان بن مهاجر[85]، وأبو الفتح بن أزهار[86] إشبيليان، شاعران متفننان في صنوف العلوم، ومن ذوي الأحساب الكريمة، وبيوتات النباهة.

ومن القليلـ[ي] القول، الأستاذ الحافظ الماهر، الذاكر المتفقه في آخر عمره، أبو زكرياء يحيى بن بلعم الطليطلي ثم الإشبيلي[87]، صاحب الملخصات الجليلة،

---

[79] ذكر برمان في كتابه علما بهذا الاسم في مصر، وكان كبير اليهود في مصر كما كانت له علاقات مع علماء الأندلس وشعرائها. واستقبل يهودا اللاوي عند مروره بمصر. فهل يكون هو المعني هنا؟ (ص 98).

[80] ولد ابن بروخ بن البالية 1035 وأصله من مريدة ، ثم رحل إلى قرطبة فاليوسانة وقرأ على إسحق بن غياث السابق الذكر، واهتم بعلوم الأوائل والرياضيات والهيئة.

[81] قامت الدولة العبادية على يد القاسم محمد، وهي دولة بني العباد ملوك الطوائف الذين حكموا في إشبيلية (1031-1091) ويقول صاحب كتاب القابالا بان ابن بروخ تولى منصب شيخ اليهود سنة 1069، وخدم الملك المعتمد. (ספר הקבלה) (كتاب الأسانيد)، ص .60.

[82] Jewsh Encyclo Vol 6, p.629.

[83] من قلعة حماد، دخل قرطبة وبقي بها مدة ثم رحل إلى اليوسانة وبقي بها حتى مات سنة 1103 وهو ابن تسعين سنة، وترك كتبا في التشريع وتتلمذ على يده خلق كثير.

[84] قد يكون النص هو [لا] لأن هذا هو الاستعمال الجاري في مثل هذا التركيب، ولأن الأفعال جاءت أصلا غير مجزومة في النص .

[85] كان شاعرا وله اطلاع على علوم مختلفة، وهو من عائلة المهاجر التي خدمت المعتمد، ومن افرادها أبو إسحق ابراهيم بن منير بن مهاجر الذي سمي وزيرا في إشبيلية ومدحه الشعراء.

[86] أبو الفتح إليعزر بن نحمان بن أزهر من عائلة مرسية، وكان ذا وجاهة كما يتضح من مدح الشعراء له .

[87] ولد ابو زكريا بطليطلة في الثلث الثاني من القرن الحادي عشر وعاش في إشبيلية . كان من النحاة البارعين ومن النقاد المدققين، هاجم ابن جقطيلة والنكيد واسحق بن غياث . له شروح على التوراة، ورسالة في الأسماء المترادفة وكتب في اللغة. وضاعت جل كتبه.

والمقتضبات النبيلة، الموجودة بأيدي الناس. وفى نكتها وأسقط غثها، وانتقى لبها، واصطفى مصاصها، حتى حصرت أشياء كثيرة [الفوائد][88]، قليلة العدد[89]، [حسبك] من رجل كانت فيه عصبية أخلت بفلسفة طبعه، واعتدال مزاجه. لم يسلم أحد من شركه، ولا من التعريض بمواضع وهمه، بل الإعلان بها على أسمج عبارة، حسب ما يبدو لمن طالع تواليفه. وإنما وصفته بالحفظ والذكر، لأن الحفظ هو العلم المسموع، يكون في النفس دائم[ا] متصل[ا] لا يتوسطه نسيان، كقوله في الشرائع וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם[90]: "**وحفظتم وعملتم**"، والذكر حصل بعد سهو، ولذلك جعل معلقا بغيره، كما قال וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם: "**ورأيتموه فتذكروه**". وقد قيل: "من كان جيد الحفظ قدر أن يحصر اسم الشيء وجوهره، ومن كان جيد الذكر قدر على أن يحصر إتقان صورة المصور، وان كان جيدهما معا قدر أن يحصر كلما يطلب من صور الأشياء". وقيل أيضا: "إن الذكر ذكر الأشياء الكائنة في النفس كالبحث والطلب". وقيل أيضا "إن الحفظ يكون للصورة والصنم". وكان هذا المذكور جامعا لأكثر هذه الخصال.

ومن شعراء أهل طليطلة أبو هارون بن أبي العيش، وبعد فترة أبو اسحق بن الحريزي[91]. ومن شعراء إشبيلية أبو يوسف بن ميـگاش الغرناطي ثم الإشبيلي[92]. وأبو زكرياء بن مرأبون. ومن المتأخرين [المتأخري] العهد بغرناطة أبو يوسف بن المرة[93]. ومن أهل القول الرصين والشعر المبين، أبو إبراهيم[94] أخي وكبيري. كان رحمه الله استعان على لطف المقال وعذوبة الشعر بفساحة باعه في العربية. توفي بلسيانة سنة 4881/ [1120/21]. وبشرق الأندلس في هذا التاريخ، أبو عمرو بن الديان، ركن ديانة وطَوْدُ فضل وجلالة، قريب [غريب؟] القول في الزهديات ، نظما ونثرا، بعد علوم جمة. وأبو إسحق بن بقودا[95] وأبو سليمان بن عمه رحمهم الله[96]. ومن

---

88 في الأصل كثيرة العدد قليلة العدد.

89 لعل هناك نقصا في الأصل عوضه هلبير في ترجمته حيث جاء: "غير أن هذا الرجل"(גג)

90 الفقرة التوراتية التي يحيل عليها المؤلف هي: "فاحفظوا واعملوا لأن ذلك حكمتكم وفطنتكم امام أعين الشعوب الذين يستمعون إلى الفرائض" (سفر التثنية 6/4). والمقصود بكلمة شرائع، سفر الثنية لأنه هو السفر الذي يتضمن الشرائع اليهودية مع سفر اللاويين .

91 لم نعثر لهذين الشاعرين على ترجمة فيما بين أيدينا اليوم .

92 ميكاش نقلها ملقين ماكش، وأبوه هو مئير الذي تتلمذ على الربي إسحق بن بروخ . ويفهم من أسلوب صاحب كتاب القابالا أن مئير هذا هو ابن يوسف الذي فر من مدينة غرناطة من وجه باديس (ص 63 و65).

93 لم نجد له ترجمة فيما بين أيدينا.

94 عاش أيام عبد الله بن بلقين، وكان خادما بقصر غرناطة وهو من أدباء اليهود في الآداب العربية والعبرية.

95 يفترض هلقين في ص 77 من كتاب المحاضرة والمذاكرة الذي ننشر منه هذا النص (هامش 16) أن يكون أبو عمرو بن الديان هو بحيى بن بقودا المتكلم المشهور، لأنه استغرب هو وبعض الباحثين الذين ذكرهم في هذا الهامش كيف يؤرخ موسى بن عزره لأبي إسحق بن بقودا وأبي سليمان بن عمه دون أن يؤرخ لمن كان أعظم منهما، وقد تأثر به المؤلف في كتابه ערוגת הבושם, ويعتقد بأن أبا إسحق بن بقودا هو نفسه أبو عمرو بن الديان.

96 عاش أبو سليمان بن بقودا في النصف الثاني من القرن الحادي عشر وبداية الثاني عشر، وهو فيلسوف شاعر نظم في الشعر الديني.

الشعراء أبو الحسن عزره بن إليعزر[97]. ومن أشهر تلاميذ ابن غياث[98] في هذا، بل من أفراد الأندلس، أبو عـمرو بن سـهل [99]، شريف الأصل راجح العقل، بليغ النظم، عالم بالفقه، ومن أهل البيان وصدق اللسان ، كقول الأوائل: "حياة المروءة الصدق، وحياة العلم البيان، ومن عدم فضيلة الصدق فقد فجع بأكرم أخلاقه"[100]. جمع شعره بين طرفي الجزالة والحلاوة، والقوة والطلاقة [الطلاوة]، يرى فيروي، ويلحظ فيحفظ، مدح فأبدع، ورثى فأفجع، وهجا فأوجع. لم يملك شهوته في الهجاء، بل أطلق عنانه ما شاء. وأكثره في الطبقة المستورة المقتحمة على الكلام، المستقسمة في زمرة أهل النظام. أضحك الناس بوصف شأنها، وأطربهم ببيان بهتانها. ولو رفع قدره عن ذلك، لكان أشبه بمكانه. أما إن لكل امرئ وما اختار لنفسه فيما لا يخل به[101]. فقد قال من رأى بهذا الرأي: "الشر يصلح ما يعجز عنه الخير". وهو رحمه الله كان خاتمة فضلاء الشيوخ المتقدم ذكرهم. فيا وحشة الدنيا من بعدهم، ويا ظلمها لفقدهم ! فقد قيل: "موت الصالحين صلاحا [صلاح] لهم وفسادا [وفساد] للعالم". وقد تقدم سلفنا بقول ذلك מות הצדקים טוב להם ורע לעולם: "**موت الصالحين خير لهم وشر على الدنيا**"[102]. توفي هذا الرجل بقرطبة سنة 1123/4883.

ومن عاصر هؤلاء في أواخر أيامهم، ومن جاء بعدهم فاهتدى بآثارهم، عثرة جليلة ولومة [ولِمّة؟][103] جميلة، فهمت غرض الشعر فأتته من بابه وطريقه، وتصرفت في جزله ورقيقه، فجاء في غاية الحسن والجمال، بل معوز الشبه والمثال، وان كانوا على مذاهب مفترقة، ومراتب في الكلام غير متفقة. فقد قيل: "الناس كدرجات السلم، فيها العالي والسافل وما بينهما"، لكن جميعهم حيثما كانوا من البلدان في دائرة الإحسان والدقة والإتقان. فمن صدورهم أبو عمرو يوسف بن صديق القرطبي[104]، ذو طبع معين، وتجويد مبين، ضارب في الفقه بنصيب. وأبو زكرياء بن غياث اللسياني ثم الغرناطي[105]، ذو شعر بادع، وأدب ناصع. ومن صدور الفقهاء أبو

---

[97] لم نعثر له على ترجمة.

[98] سبق ذكره.

[99] ولد ابن سهل في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، وتوفي بقرطبة سنة 1123. له اطلاع كبير في التشريع اليهودي، ورأس مدرسة باليوسانة، كما كان قاضيا بقرطبة بعد موت ابن غياث.

[100] أصل القول: "حياة المروءة الصدق وحياة الروح العفاف، وحياة الحلم العلم، وحياة العلم البيان" (البيان والتبيين 78/1) (1932).

[101] عن النبي: "غيروا الشيب ولا تتشبهوا باليهود"، فقال علي رضي الله عنه: وإنما قال ذلك والدين في قل، فأما وقد اتسع نطاق الإسلام فكل امرئ وما اختار لنفسه.

[102] النص أصلا بالعبرية (سنهدرين קיג ע"ב).

[103] ربما صاغها ابن عزره من "اللام" وهو الشخص. (لسان العرب "لوم".

[104] ولد سنة 1075 وتوفي 1149، شاعر فيلسوف. وتحمل خطة القضاء على اليهود سنة 1130، وله كتاب فلسفي مهم هو العالم الصغير، ترجمه موسى بن تبون إلى العبرية، نشر الترجمة Adolphe Jellinek, Leipwig, 1845 .

[105] ولد أبوزكرياء بلوسيانة في المنتصف الثاني من القرن الحادي عشر، وعاش في غرناطة وتوفي في المنتصف الأول من القرن الثاني عشر، وهو ابن اسحق بن غياث المشهور.

أيوب المعلم الإشبيلي[106]، مدينة الشعر، لطفت نوريته، وشفت جوهريته، ينفث في اللغتين السحر، ويغرف فيهما من البحر، حرس الله علاه. وأبو الحسن بن اللاوي[107]، الغواص على الدرر، صاحب النوادر والغرر. وأبو إسحق بن عزره[108]، من المتكلمين الفصحاء البلغاء، طليطليان ثم قرطبيان. وفي الثغر الأعلى بعد الحرب، أبو الحسن بن بتات[109]، من مشاهير الفقهاء، ومن المتكلمين الشعراء. ومن بيوت النباهة والسلف الصالح. والأستاذ الشهير الموفق الكبير، أبو الفهم بن التبان[110]، من المؤلفين الشعراء والخطباء. والحسبي أبو إبراهيم بن برون[111] تلميذه، من أهل التقدمة والسلف الصالح. ومن المتكلمين الفصحاء باللسانين، ومن الرياضيين والمؤلفين الشعراء أبو الحسن بن إليعزر. ومن أهل الشعر والذوق والتنقيح، أبو إبراهيم بن مشكران. ومن الكثيري القول والوجود للمعاني [وإيجاد المعاني] وتحويل الأقاويل العبرانية إلى كلام العربية، أبو سعيد فرج بن حسداي (د. ذ)، عبد الأعراق، حر الأخلاق [112].

وهؤلاء النحارير لقيت جمهورهم ، وناقيت [وانتقيت] مشهورهم ومغمورهم إلا الآحاد منهم، إذ يقول الشاعر في ذلك:

عصابة جاورت آدابهم أدبي فهم وان فرقوا في الأرض جيراني[113]

وفي خلال من جرى ذكرهم جملة [غلمة] ولعت بالتنظيم والتلفيق، وشغلت بالتحرير والتنميق، تصدر عنهم طرائف، وتندر في أقوالهم لطائف، فما منهم إلا من يرجو أن يشير فيصيب. فأول الملء طلٌ ثم ينسكب. فقد قيل لكل دهر رجاله[114].

---

[106] ولد ابن المعلم بإشبيلية في المنتصف الثاني من القرن الحادي عشر، وعاش في المغرب في بداية القرن الثاني عشر. شاعر عارف باللغة العربية، واختص في الطب واشتهر به، وكانت له مكانه في مجتمع اليهود حتى دعي بالوزير، ولعله خدم قصر المرابطين. .

[107] أبو الحسن يهودا اللاوي أمير شعراء اليهود في الأندلس. ولد بطليطلة سنة 1075 وتوجه إلى غرناطة ثم إلى قرطبة، واشتغل بصناعة الطب في طليطلة، رحل إلى المغرب ثم إلى مصر. وله أشعار كثيرة وموشحات استعمل في أقفالها العامية الأندلسية واللغة الإسبانية وله ديوان شعر مشهور، ومن أهم كتبه كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل. خصصنا له فقرة مطولة في كتابنا ابن رشد والفكر العبري في العصر الوسيط.

[108] هو أبرهام بن عزره، أنظره في فصله الخاص به في هذا الكتاب.

[109] لم نعثر له على ترجمة.

[110] أبو الفهم بن التبان، عاش في سرقسطة في أواخر القرن الحادي عشر، وكان من أكبر شعراء عصره. صادق موسى بن عزره ويهودا اللاوي، وكان أستاذا للغوي المشهور ابن برون.

[111] أبو إسحق، من لغويي القرن الحادي عشر، ومن أهم كتبه التي وصلتنا، كتاب الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية، وقد سبقت الإشارة إليه.

[112] لم نعثر لهذين الشاعرين على ترجمة.

[113] البيت للشاعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، وهو البسيط (الديوان ، ج 3، ص 355).

[114] من بيت للبحتري هو :

وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه وأول الغيث طل ثم ينسكب (البسيط)

وروايته في الديوان:

وأزرق الفجر يبدو قبل أشهبه وأول الغيث طل ثم ينسكب (البسبط)

وفي أثناء هذه البلاد المذكورة، أفراد لم يكن لهم نظراء في الأصالة والجلالة، مع النفوس الشريفة، والأقدار المنيفة، والسوابق الرفيعة. كانوا فوق الخطباء والشعراء. فهم ومن قدمت ذكرهم، انتحلوا صنوفا من العلوم من أفاضل كل عصر، حاشا قرض الشعر المذكور عمن [لمن] ذكر منهم. انتحلوا صنوفا من العلوم الشرعية والفقهية، والآداب العربية والكتابية[115]، والآراء الفلسفية، والصناعات المنطقية والنجومية والهندسية والطبية، كل واحد حسب ما وفق، [و]كل فريق كيف رزق. ولم أتكلف بيان ذلك، فلم تسألني في غير شأن الشعر والخطب، وفي مقالتي[116] المؤلفة في فضائل أهل الآداب والأحساب اندرج ذكر ذلك وبيانه.

ولذلك لم يخل كل عصر من الأعصار [العصور] السالفة المذكورة إلى هلم جرا من أوباش لم أسمهم لقماءتهم، ومن زعنفة دعية في هذه الصناعة الشعرية من [ممن] هو مغمور بالجهل ومفتون بالعجب، ومعدول بالهوى عن التثبت، ومعروف بسوء العادة عن ميز فضل التعلم. عدموا رجاحة الأحلام وثبوت البصائر، وغلب عليهم الطيش، لا حنكة لهم بمقاطع الكلام، ولا دربة في التأليف والنظام، فهم يقضون على الأشياء بأوائل الخواطر. أقدموا على القريض وهجموا على المقال، وتسطروا[117] على تنظيم ، كقول القائل: "لا يجرؤ على الكلام إلا فائق أو مائق"[118] فهم في طريق والشعراء في أخرى، لا يفزعون من أهل الانتقاد، ولا أخافتهم ألسنة الحداد[119]، ظنا منهم أن الشعر إنما هو إقامة الأوزان ومراعاة القوافي والأسجاع، وشاعرهم [العرب] يقول[120]:

الحسن ينظر في شيء رونقه بيت من الشعر أو بيت من الشعر

فسمجت عباراتهم وقبحت إشاراتهم، جاء كلامهم فاتر المزاج، غير قويم المنهاج، ولا متناسب القسمة، فمنه ما يغيض سماعه وينكي، ومنه ما لا يضحك ويبكي. أما إنه يكرب النفس ويكرتم[121] على القلب. وبمثل كلامهم رزق العي المحبة. وقد سئل من أشعر الناس؟ فكان الجواب:"من استجيد كذبه وأضحك رديؤه"[122]. وقيل: "شر الشعر أوسطه، إنما الشأن في الحار جدا أو البارد جدا، فالأول يعجب، والثاني يطرب، وما بينهما من المتوسط فمرغوب عنه" [123].

---

115 ترجم هلقين لفظ كتابية بـ "اليهودية" ص 81، وترجمها هلبير بالكتابات اليهودية ص [76]

116 لا يوجد في مضمون مؤلفات ابن عزرة الباقية ما يدل على ذلك ولعلها مقالة ضاعت ولم تصلنا .

117 هكذا في الأصل وقد تكون "طرأوا" وترجمها هلقين (ص 83) وهلبير (ص ..ز) كسروا القوافي.

118 البيان 125/1.

119 هكذا في الأصل والأصح : الألسنة الحداد.

120 الشاعر هو أبو العلاء المعري .

121 هكذا في النص، وأشار هلقين في الهامش إلى أنه جاء في مخطوطتين (ب و ك) "ومكتم". ولا معنى لها أيضا.

122 في الأصل: من استجيد جيده وأضحك رديئه (العمدة 97/1)، القاهرة 1934.

123 جاء في العمدة: "وقال بعضهم الشعر شعران: جيد محك ورديئ مضحك، ولا شيء أثقل من الشعر الوسط والغناء الوسط (97/1). وجاء في البيان (الألفاظ)... النادرة الفاترة التي لا هي حارة ولا هي باردة، وكذلك الشعر الوسط والغناء الوسط، وإنما الشأن في الحار جدا والبارد جدا". (133/1)، ط. 1934.

ومنهم طبقة وسيطة رزقت المقول، وحرمت العقول، ساقهم طول اللسان إلى غاية التقصير في البيان، هذت بالكلام المتكلف، واللفظ المستكره [ال] ممل للسامع، فجفاه من الطبائع كلمات نية، وأغراض فجة، وفصاحات غامرة، ومساقات بادرة، وغمرات هامدة. وقد قيل: "شر الناس من كان مقدار لسانه فاضلا على مقدار عقله"[124] وقال غيره: "الإن يرى لعقل [لعاقل][125] فضل على لسانه خير من أن يرى للسانه فضل على عقله". وقيل "الاستطالة لسان الجهالة"[126]. وسئل بعض الفضلاء "متى يكون الأدب شر[ا] من عدمه، فأجاب: "إذا كثر العلم وفسدت القريحة". وقيل: "فضل العقل على النطق زينة، وفضل النطق على العقل هجنة"[127]. والحكيم يقول: "كثرة الكلام لا تخلو من معصية"[128]. وقال בְּרֹב דְּבָרִים, לֹא יֶחְדַּל-פָּשַׁע[129]: **"قول الجهل يأتي من كثرة الكلام"**. وقال וְקוֹל כְּסִיל, בְּרֹב דְּבָרִים[130]: **"قول الجاهل [سببه] كثرة الكلام"**. דִּבְרֵי פִי-חָכָם, חֵן; וְשִׂפְתוֹת כְּסִיל, תְּבַלְּעֶנּוּ: **"اللفظ الذي يتفوهه فم الحكيم نعمة، وشفتا الجاهل تبتلعانه"** ، أي أن لـ[لـ]حكيم حظا عند الناس بما انطلق على لسانه من الحكمة، ضد ما حرم الجاهل الحظوة[131] بما نطق به من الفواحش والعورات.

ولم تنفق هذه الطبقة الغافلة برهجها [بَهْرَجَها] ولا جوزت زائفها إلا على العامة. فما من[132] يدعي إتقان صناعة عملية كالحياكة والخياطة، أو مهنة تصويرية ولا يحسنها، إلا افتضح عند العامة، لأن خطأ الصانع أو المصور ظاهر للحس، وأما الصناعات العلمية كالطب والنجوم والشعر والكتابة[133] ، فيمكن الجاهل بها المتسور [المتستر؟] بقليل ما عنده على الكثير منها، أن يدعي فيها عند العامة فوق ما يحسنه لجهلهم بها. فالعامة لا تميز بين الحق والباطل، ولا تفرق بين العام والقابل[134]. فإن مرت بك لأحد من هذه الطبقة الغبية كلمة نادرة، أو لفظة شاردة، أو بيت متبل[135]، فلا

---

[124] جاء في البديع : "إني لأكره أن يكون مقدار لساني فاضلا على مقدار علمي، كما أكره أن يكون مقدار علمي فاضلا على مقدار عقلي" (البديع ص 77، ط . 1945). أنظر البيان ، ج 1،ص. 85، ط. 1968

[125] هكذا في النص، وأشار هلقين إلى أنها جاءت في كل مخطوطاته هكذا إلا مخطوطة ك فجاءت معرفة، والذي يناسب السياق هو العاقل .

[126] العقد الفريد ج 2، ص 102، (ط. 1940).

[127] البديع ص 90 (ط . 1945).

[128] العقد الفريد 241/2، (ط. 1956).

[129] سفر الأمثال 19/10.

[130] سفر الجامعة 2/5.

[131] هكذا جاءت هذه الجملة، وفصيحها: "على الضد من ذلك ما حرم الجاهل ...".

[132] هكذا جاءت هذه الجملة وفصيحها: "فما من أحد يدعي".

[133] هكذا جاء في النص، ونعتقد أن الأصح هو الخطابة، لأن حرف الخاء منعدم في الحرف العبري، وعندما تكتب الخاء العربية يضع الكاتب نقطة فوق حرف الكاف، وبما أن النساخ الأقدمين، سواء عند العرب أو اليهود، كثيرا ما يهملون النقط، نفترض أن الكلمة هي خطابة وليست كتابة.

[134] نعتقد أن الأصل هو العالم والجاهل، وبه تستقيم الجملة .

[135] ربما من التوابل أي بيت لا ينقصه شيء. على أي فمن معاني متبل، واللفظ هنا باللغة العبرية، ما يعني ممزوجا بالملح والنكت، ولعل هذا ما قصده المؤلف.

يحلو عندك قائله، ولا تملح لديك شمائله، فإنه لا يميز الحق فينصره، ولا يفهم الباطل فينكره، وإنما هو كلام وقع بالبخث والاتفاق. وقد يصدق الكذوب ومع الخواطئ سهم صائب[136]، وصواب الجاهل كزلة العالم. والفاضل بقراط يقول في الطبيعيات: "لا تغتروا بالأمور التي تأتي على غير القياس"[137]. ومن نوادر سلفنا رضي الله عنهم: כך עונשו של בדאי שאפילו אומר אמת אין שומעין[138]:"**هكذا عقاب المخلق الذي لا يقول الحق، إذ لا يصدق الناس**".

وربما كان ذلك في الكلام المبهرج السفسطائي، أعني المموه، فإن هذا الاسم نسبه العلماء إلى رجل يوناني كان اسمه سفسطا، كان يتحيل على الباطل حتى يروم تحقيقه، وعلى الحق حتى يروم إبطاله. وأبو نصر الفارابي يأبى ذلك ويقول: "هذه لفظة يونانية مركبة من "صوفيا" الذي هم اسم الحكمة، ومن ."أسطس"، وهو في لغة اليونان المموه، فمعناها الحكمة المموهة[139]. فكل من له قدرة في التمويه والمغالطة يسمى بهذا الاسم، وكل شيء يكون من أحد الأجسام المتطرقة [المطروقة][140] ويذهب أو يفضض، يسمى مموه. وعندهم כֶּסֶף סִיגִים, מְצֻפֶּה עַל-חָרֶשׂ[141]: "**فضة مشوبة تغشى طينا**". فهذا أبلغ من الأجساد[142].

فكن على توقي من حيل هذا الصنف المشؤوم. وإن رأيت أفرادا من أمثال [مثاليي؟] الرجال، وأساتيذا من أهل الكلام يمارون هذه الطبقة بالأباطيل، ويصانعونها بالأكاذيب، فلا يريبك ذلك منهم، ولا يثني عنان ميزك من رأيك فيهم. فقد قيل: "شر الناس من أكرمه الناس اتقاء للسانه"[143]. وقال غيره: "من ابتغى الخير اتقى الشر". وقال أحد الفضلاء الزهاد: "إنا نبشر في وجود أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم"[144]. وإن من يتحزب لهذه الطبقة عن تحقيق، ويثني عليهم من نية، فهو من طينتهم الخبيثة، وصنيعتهم المغشوشة. وعن مثلهم قال الحكيم في معناه עֹזְבֵי תוֹרָה, יְהַלְלוּ רָשָׁע; וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה, יִתְגָּרוּ בָם:"**تاركو الشريعة يمدحون الأشرار وحافظوها يخاصمونهم**"[145].

---

[136] العقد الفريد 69/2.

[137] نقل ابن أبي أصيبعة عن أبقراط قال: "ومن ألفاظ أبقراط الحكيمة، ونوادره المفردة في الطب ...: "الطب قياس وتجربة" ص. 49، (ط. بيروت 1965)، ولعل هذه الجملة التي أوردها ابن عزرة تتمة للجملة التي نقلها ابن أبي أصيبعة.

[138] "منهدرين סדר נזיקין, מסכת סנהדרין דף פט, ב גמרא.

[139] يقول الفارابي في كتاب إحصاء العلوم: "وهذا الاسم، أعني السفسطة ... مركب في اليونانية من "سوفيا"، وهي الحكمة ومن "اسطس"، وهو المموه"، فمعناه حكمة مموهة، ص. 81، (ط. 1968).

[140] في نسخة من النسخ التي اعتمدها هلقين: "الأجسام المنطرقة"، ص. 84.

[141] سفر الأمثال 23/26.

[142] لعله يريد أن يقول إن ضرر هذه أبلغ من ضرر الأدوات الحادة في الأجساد.

[143] محاضرات 36/2.

[144] أمثال 4/28.

[145] حلية الأولياء، 132/1.

ومنهم عثرة سفيهة عباثة أوهى قولـ[أ] وأضعف ميز[أ] من المتقدمة الذكر، دنست كتاب الله المقدس بإشتام [بشتم] الناس وكشف عوراتهم بزعمهم، ولوثت آياته في [بـ]ذم الأبرياء وذكر سيئاتهم بظنهم. فهو كلام يحرم للذكر بل يلزم الطهر منه. فقد سمع بعض الأفاضل سفيها يسافه رجلا مصونا فقال له: "أعد الوضوء فبعض ما كنت فيه أشد من الحدث". وقال الفيلسوف: "عورات الرجال، بين أرجلهم وعورة السفيه بين فكيه"[146]. فكلام كل من ذكرنا من الأجلة حي، وعظامها نكرة [نخرة] في أجداثهم. ومقال هذه الطبقة الغافلة قد مات وهم يبصرون، وفي مثلهم قال الشاعر:

يموت رديء الشعر من قبل أهله وجيده يبقى وان مات قائله[147]

ولم أقيد من عقائل[148] أشعار هذه الطبقة الفاضلة عقيلة، ولا سطرت من جلائل كلامها كلمة جليلة، فإنها مشهورة، وبأفواه الرواة مسطورة. ونور الصباح يغني عن الصياح. وما أغنى الشموس عن الشموع. وإذ قد اقتصرت على ذكر من تذكرت من صدور الناس، وأضربت عمن كان في أعصرهم من الأعجاز، فأقول وبالله أستعين"[149].

ينتهي نص المطلب الخامس هنا، وينتقل منه بقوله: "فأقول وبالله أستعين" إلى المطلب السادس، وفيه يورد نماذج استحسنها من أشعار من أورد أسماءهم. رجال من أعلام الأندلس كُثرٌ نظموا وألفوا وشاركوا في الحياة في كل وجوهها في هذا الغرب الإسلامي الفريد، وذكر موسى ابن عزره في كتابه **المحاضرة والمذاكرة**، منهم الكثير، ومن بينهم آل ابن النغريلة. ونفصل نحن القول في أحد علمين منهما هو صموئل بن النغريلة، ونضيف إلى مصادر ابن عزره فيه ما لم يره، لتزداد الصورة نصوعا عن سماحة الإسلام ورعايته لكل من استظل به.

---

[146] "قد سمع بعض الأفاضل سفيها يسافه رجلا... قال ابن عباس الحدث حدثان حدث من فيك، وحدث من فرجك". أنظر العلل المتناهية ابن الجوزي (ط. الهند ج 1 ص. 365).

[147] الشاعر هو دعبل بن علي، والبيت من الطويل. الديوان ص. 256.

[148] عقيلة كل شيء كريمته، وهي في الأصل المرأة الكريمة النفيسة ثم استعمل في الكريم من كل شيه في الذوات والمعاني. وعقائل البحر درره. (عقل. لسان العرب).

[149] انتهى الفصل الخامس من كتاب المحاضرة والمذاكرة بنقلنا له من الحرف العبري وتعاليقنا، ولله المنة والحمد.

إسماعيل بن النغريلة اليهودي وزير إمارة غرناطة[1]

لقب بلقب ابن النغريلة يهوديان من يهود الأندلس، أحدهما أب والثاني ابنه. وكان لهما معا شأن في سيادة دولة حبوس وبادس الصنهاجية في غرناطة، وكان لهما معا شأن في دولة الأدب العبري الأندلسي، كما كانت لهما مشاركة في الأدب والشعر العربيين.

ولن نتناول في هذا البحث بالدرس، إلا الأب، أبا إبراهيم إسماعيل بن يوسف بن النغريلة، أو شموئل بن يوسف هالنگيد، كما سماه بنو ملته.

فمن هو ابن النغريلة هذا؟ وكيف أرخت له المصادر العربية؟ وكيف أرخ له اليهود من أهل معتقده؟ وما هي المهام السياسية والعسكرية التي أنيطت به؟ وكيف عبر عن حياته ونشاطه في شعره؟ وهل فصل الرجل بين مهامه السياسية وإبداعه الشعري العبري؟ وكيف كان سببا في بعث الدراسات العبرية في الأندلس؟. تلك بعض قضايا بحثنا هذا.

اختلف الاهتمام بابن النغريلة في المصادر العربية، فبعضها وقف عنده بما فيه الكفاية، وبعضها أشار ثم مر، وهي على كل حال في معظمها لم تبرز منه إلا ما كان له صلة بأمر دولة حبوس وباديس.

وسنعرض لهذه المصادر العربية تبعا لتسلسلها التاريخي، ونبدأ بمعاصريه ومعارفه:

1 - ابن حزم الأندلسي

قال ابن حزم المولود سنة 994/384، والمتوفى سنة 1064/456، في كتابه **الفصل**، عندما تعرض لقول إبراهيم عليه السلام إن سارة أخته، كما جاء في التوراة: " وقد وقفت على هذا الكلام من بعض من شهدنا منهم [اليهود]، وهو إسماعيل بن يوسف الكاتب المعروف بابن النغرالة، فقال لي إن نص اللفظ في التوراة "أخت"، وهي لفظ يقع في العبرانية على الأخت وعلى القريبة. فقلت يمنع من صرف هذه اللفظة إلى القريبة ههنا قوله : " لكن ليست من أمي وإنما بنت أبي..."[2].

---

[1] نشر البحث في **ندوة يوسف بن تاشفين**، سلسلة منشورات مؤسسة البشير، العدد1، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، 2000، من صفحة 217 إلى 268.

[2] ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، [تحقيق محمد إبراهيم نصير وعبد الرحمن عمره]، دار الجيل بيروت، ج. 1، ص. 225.

ثم ذكره مرة ثانية، في كتاب الفصل، عندما تحدث عن زعم اليهود في دوام واستمرار مُلك يهودا. قال:" وقد قررت على هذا الفصل أعْلَمهم وأجْدَلهم، وهو شموئل بن يوسف اللاوي، الكاتب المعروف بابن النغزال [هكذا في الطبعة]، في سنة 404 ...فخلط ولم يأت بشيء "[3].

هذا ما ذكره عنه ابن حزم، ولم يزد.

2- الأمير عبد الله بن بُلُقِّين

أما الأمير عبد الله بن بلقين، المولود سنة 456 /1064، أي في نفس السنة التي توفي فيها ابن حزم، وهو صاحب كتاب التبيان[4]، فإنه لم يتعرض إلى ابن النغريلة إلا عندما أخذ الحديث في إمارة باديس ابن حبوس قال: " وكان أبو إبراهيم اليهودي كاتبا بين يدي أبي العباس كاتب حبوس[5]، ولما توفي أبو العباس المذكور وترك بنين، أقام حبوس- رحمه الله- أكبرهم عوضا من أبيه واستعمله مكانه. وكان في الابن صبوة لا يرتبط معها إلى خدمة الرياسة، فمكر به أبو إبراهيم اليهودي، ولزم خدمة الرئيس وصارمتى غاب ولد أبي العباس يحضر أبو إبراهيم، فيسأله عنه حبوس، فيقول معتذرا في الظاهر، ومطالبا له في لحن القول:" ولد أبي العباس كما ترى يؤثر الراحة، وأنت جدير بالإغضاء عليه وإقامة العذرة، وأنا عبده وأنوب منابه، فمر بما شئت يتهيأ لك. فلم يزل على هذا أبدا حتى تمكن وظهرت خدمته وسعيه في ضم الأموال"[6].

"وكان مع هذا قد ميز عن باديس سعادته ودهاءه فافترص[اغتنم الفرصة]السعي له والتخدم لإرادته مادام أمكنه ذلك، في وقت المناوئين له والقائمين عليه للذي قدر من أيامه معه"[7].

وبعد ذلك يلخص ابن بلقين ، آمرة " يدير"[8] وبعض وجوه صنهاجة على باديس، وكيف أوقع بهم ابن النغريلة الذي تظاهر بالاشتراك معهم حيث جمعهم في بيته وأسمع باديس مآمرتهم. وكان لفعله هذا أثر كبير في مسيرة حكم باديس في غرناطة، وفيما

---

[3] نفسه، ج. 1، ص. 245.

[4] الأمير عبد الله بن بلقين، كتاب التبيان، [تحقيق أمين توفيق الطيبي]، منشورات عكاظ، 1995. وسبق أن نشره ليفي بروفانسال، غير أن تحقيق الطيبي أجود، لأنه عمل أكاديمي ترجم فيه المحقق النص إلى الإنجليزية، ثم أرفق النص الأصلي بمقدمة تحليلية مهمة وبهوامش مفيدة، سواء فيما يتعلق بحمولته المعرفية أو نقد مضمون نص التبيان، في ضوء المؤلفات المعاصرة للنص والدراسات التي كتبت فيما بعد.

[5] أبو العباس بن العريف كان كاتبا لحبوس، وهو الذي استقدم ابن النغريلة من مالقة إلى غرناطة.

[6] ننبه القارئ إلى هذه النقلة المفاجئة من الحديث عن عهد حبوس إلى الحديث عن عهد ابنه بادس. فهل هناك نقص في النص؟.

[7] التبيان، ص. 67-68.

[8] ترك حبوس ولدين هما باديس وبلقين، واختلف بعده في من يكون أميرا، وانقسم أهل صنهاجة ممن كان تحت حكم حبوس، فكان منهم من تحزب لباديس ومنهم من تحزب لبلقين، فبويع هذا الأخير، غير أنه تخلى عن الإمارة لأخيه. ولم يحسم هذا التخلي الخلاف، "فكثر عليه [حبوس] الخلاف والهرج"، كما يقول صاحب التبيان. فتآمر يدير ومعه بلقين وبعض وجوه صنهاجة في مؤامرة هي هذه التي يذكرها الأمير بن بلقين. (ص. 68 وما بعدها).

سيبلغه ابن النغريلة، إذ وثق بـه منـــذ ذاك و" صار له خادما من ذلك النهار وشاوره في أكثر رأيه مع بني عمه".

وقد توصل ابن بلقين، صاحب التبيان، بذهنه الثاقب إلى الأسباب الرئيسية التي جعلت باديس ينقاد كل الانقياد، أو يثق كل الثقة في ابن النغريلة. ذلك أن ابن النغريلة هذا " ذمي يهودي لا تشره نفسه إلى ولاية ". فهو إذن لا يمكن أن يطلب مكانة باديس، وهذا من طبع الأمور. و"لا هو أندلسي"[9]، ينظم إلى عصبية. ولاحتياج باديس الأموالَ يُطَبّي بها بني عمه ويحاول بها أمر الملك، لم يكن له بد من مثله أن يجمع له من الأموال ما يدرك معها الآمال. ولم يكن له تسلط [ابن النغريلة] على مسلم في حق ولا باطل، ولأن الرعايا أكثرهم بتلك البلدة والعمال، إنما كانوا يهودا، فكان يجبي منهم الأموال ويعطيه، فيلقي ظالما منهم إلى ظلمة يأخذ منهم ما [يملأ به] بيت المال، وإقامَةَ أود المملكة أولى منهم "(ص 68).

وبعد هذا يسرد الأمير بلقين خبر المآمرة الفاشلة التي كان على رأسها "يدير" بمعية بلقين أخ باديس. وانكشف أمرها، وهَمَّ باديس بجني رؤوسهم، وهم حوالي مائة نفر. وكيف نصحه ابن النغريلة بغير ذلك لما استشاره فقال له: " أرى من الرأي ألا تؤنب أحدا على هذه الكتب [يعني الكتب التي أطلعته على رؤوس الفتنة]، ولا تعلمهم أنها صارت إليك، وأن تأمر الآن بنار تحرقها بها وتطفئ أثرها. ورأي العقل مداراة الناس. فإن عاقبت كم عسى أن تعاقب، وهم أجنادك وأجنحتك، فاحتل للأمر بغير هذا الوجه ".

ويضيف صاحب التبيان:" فقبل نصيحته، فاستعان ببعضهم على بعض، وأفشى فيهم العطايا، وضرب الابن بأبيه والأخ بأخيه"[10].

ولم يعد المؤلف، بعد الإخبار بهذه الحادثة، للكلام عن ابن النغريلة، إلا في خبره عن الوزيرين ابني القروي، يقول : " وكان أبو إبراهيم الشيخ مؤذنا لهما، مستعينا بهما، فلما توفي أبو إبراهيم، وترك ابنَه وزيرَ جدنا، ورث لأبيه أموالا كثيرة، ووصاه بأن يسعى في طلب الوزراء [الوزارة] عند استقامة الدولة للرئيس. وعرض عليه الأبواب التي منها يكون صنف كل واحد منهم [منهما، أي ابني القروي] بما كان بأيديهم [ما] من البلاد، واستئثارهم [ما] بالجبايات". ثـم ينتقل المؤلف إلى الحديث عن ابن النغريلة يوسف الابن[11].

---

[9] يقصد بـ "ولا هو أندلسي" أي أنه لا يصنف في خانة العرب الأندلسيين، ولا يتعصب في عصبيتهم، وإلا فابن النغرية أندلسي أصالة.

[10] التبيان، 70.

[11] نفسه، ص. 72.

3- صاعد الأندلسي

يقول صاعد الأندلسي، المولود سنة 1029/420، في المرية القريبة من غرناطة وابن النغريلة، وهو يتحدث عن علماء الشريعة اليهود: " وكان منهم بالأندلس أبو إبراهيم إسماعيل بن يوسف الكاتب المعروف بابن النغدلة [هكذا] خادم الأمير باديس بن حبوس الصنهاجي، ملك غرناطة وأعمالها، ومدير دولته. وكان عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة من الانتصار لها والذب عنها ما لم يكن عند أحد من أهل الأندلس قبله. وتوفي سنة ثمان وأربعين وأربعمائة"[12]. ولم يقل صاعد أكثر من ذلك، لأنه قصد من كتابه **الطبقات**، الاختصارَ والإيجاز.

4- الفتح بن خاقان

أما الفتح بن خاقان، المولود سنة 1087/480، والمتوفى قتيلا بمراكش سنة 1130/525، فإنه لما تحدث عن باديس بن حبوس، واصفا إياه بالعتو والعدل عن سنن العدل، والجرء على الله، والجور والقساوة، وغير هذه من الصفات المستقبحة، قال: " إلى أن وكل أمره إلى أحد اليهود واستكفاه، وجرى في ميدان لهوه حتى استوفاه، وأمرُه أضيع من مصباح الصباح، وهَمُّه في غَبوق واصطباح، وبلاده مراد للفاتك، وستره في يد الهاتك..."[13].

والظاهر من سياق النص أن المقصود هنا هو يوسف بن النغريلة وليس أباه إسماعيل، لأن هذا الوصف ينطبق على حال ابن باديس أيام ضعفه وانزوائه، وأيام عز قوة يوسف واستبداده بالأمر.

5- ابن بسام الشنتريني

وخلط ابن بسام الشنتريني، المتوفى سنة 542 /1147 بين ابن النغريلة الأب، أي إسماعيل، والابن أي يوسف[14]. وجاء ذكر ابن النغريلة في الفصل الذي ذكر فيه ابن بسام الأديب أبا أحمد عبد العزيز ابن خيرة القرطبي المشتهرة معرفته بالمنفتل. فبعد أن نقل نصوصا من نثره وشعره، أتى بـ "رقعة خاطب بها المنفتلُ ابنَ النغريلي [النغريلة] الإسرائيلي"- وننقلها كلها لطرافتها-.

"مَنْ فهِمَ عن الزمان وخُلُقِه، ورفل في جديده وخَلَقِه، وعلم أنه يَستأصِل ريثما يواصل، ويقصِم غِبَّ ما يقسم، لم يبال بوقع سلاحه، ولا استعد لوقت استصلاحه. ولما

[12] صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، [تحقيق حياة العيد بو علوان]، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص. 206-207.

[13] أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الملقب بابن خاقان، قلائد العقيان، [تحقيق محمد الطاهر بن عشور]، الدار التونسية للنشر، 1990، ص. 59.

[14] أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، [تحقيق إحسان عباس]، دار الثقافة، بيروت، 1987، القسم الأول، المجلد الثاني، ص. 766.

أغصَّني بالريق، وحفزني بالمضيق، ولم يترك هما إلا سَنَّى عقدَه، ولا نظما إلا نثر عِقده، ورأيت الاستحالة في الحال، والعَيْلَـة في العيال، وجَدّاً قد جد فجاء من المُصلِين، وساهم فكان من المدحضين، هيأتُ راحلة وأثاثا، وطلقت ابنة الوطن ثلاثا، وقلت إما أن أجد فأظهر، أو أموت فأُعذر، فكم من حرة سافرة القناع، تندُبُني مواقِتَ الوداع، وباكية يوم الرحيل، بكاء الحمام على الهديل، فقد فقأت عين السَّرَى، بأربع كقداح السَّرا، يتشبثون بالآكام، تشبثَ الخصوم بالأحكام، ويتعلقون بالمَطيّ، تعلق الأيتام بالوصي. إلى أن اخضلتْ الدموعُ المحاجر، وبلغت القلوبُ الحناجر، وجعلت أعودُهن بالمثاني، وأبسطُ لهن في الأماني، وأقول: ستنسين هذا الموقف، إذا اتصلتنّ بإسماعيل بن يوسف، فتى كرم خالا وعما، وشرَحَ من المجد ما كان مُعمًّى، قُسّا فصاحة، وكَعْبا سماحة، ولقمان علما والأحنف حلما. أكرم همةً من هَمّام، وأعظم بسطة من بسطام، إن خاطب أوجز، وإن غالب أعجز، أو جاد أجاد، أو وعد أعاد. يأمر ويَمِير ويأجُرُ ويجير. مأوى السماح والضيف، ورحلة الشتاء والصيف. حامي الذّمار، بعيد المضمار. لا يظلمُ نقيرا، ولا يخيب فقيرا: يحافظ على صِلاته حفظه لصَلاته. ويحن إلى البذل، حنين الغريب إلى الأهل :

قـرَنَ الفضائل والفـواضـــل	فشأى الأواخر والأوائـــــلْ
ســقـطوا بـرفـعة فـــضلــــه	كالشمس في شرف المنـاقـــلْ
هــذا ابـن يـوسف الــــــذي	ورث الفضائل عن فواضــــلْ
شَــرُف الـزمان بـــمـثلــــه	شـرَف الأسـنـة بالعـوامـــــلْ
مــن لم يَـلُذْ بـجـنـــابــــه	لم يأمـن الـدهـرَ الــــمـخاتلْ
متـــقلـدٌ ســـيـف العــــلا	والمكـرمات لـه حـمـــــائـلْ
قصــرت فـــي وصـفـي لــه	ولو أنني سحبـــانُ وائــــل
ما قـلما يُـــرجى الكـــــما	لُ لمن أبوه غير كـــــامـــل
سكــن النـــدى في كــــفه	سُكنى الرواجب في الأنــامـل
وجــــرى الــحياءُ بوجـــهه	جري الفرند على المـناصــل

فحين سمعوا بوصفه، الذي هو طليعة عرفه، وثقوا بمجده وودعوني مستبشرين، وتركتهم منتظرين".

يضيف الشنتريني: " وله فيه من قصيدة أولها:

أحاجيكمُ هل يمموا الضَّال والسَّـدرا أبى قلبّي المعمودُ أن يسكن الصـــدرا
وفي الهودج المزرور جؤذر رمـلة أسيلُ مجال القرط في حرة الذفـــرى
كأن الثريا ما بدا من وشاحـــهـــا وقد همّت الأردافُ أن تسلم الخـصرا
يذكرني شكلَ الهلال سيـــورُهـا وقد أرسلت من دون هودجها ســترا
يقولون إن السحر في أرض بـابـل ولو عاينوا أجفانها نظروا السحـــرا
يريك طلوعَ البدر طرقُ شعاعـهـا وتفجأ من إيضاح غرتـــها الشـعرى
فيا لكَ من نحر يزيِّن عـــقدَهـا إذا عِقدُ مَن تشجى بها زين النــحرا
فلا هجَرَتْ عيني سوابقٌ أدمـعـي كما أن ليلي بعدهم هجرَ الفجــــرا
فقل في شجٍّ قد بات يمســح دمعـه بكف وأخرى تحتهـــا كبدٌ حــرى
وقد ضرب الليلُ البهـــيم رواقـه وأطلع في الآفاق أنجمَه الزُّهـــــرا
"كأن سماء الأرض بحـرُ زبرجـدٍ وقد نثر الغواصُ من فوقــــه درا
لقد طال هذا الليل فالدهرُ بعـضـه ولــم أر لـيلا قـبله شـاكلَ الـدّهرا
وما اكتحلت عيني بمثل ابن يوسف ولست أحاشي الشمس من ذا ولا البدرا

ومنها - يتابع ابن بسام-:

بدور ولكنا أمـنا ســـــرارها بحورٌ ولكن لا ندري دونــــها برا
غيوث إذا ما المحلُ شبَّ بـــبلـدة كهوف إذا جاءت بنا أرضَــه كبرى
يخالون من فرط الحـياء أذلـــة وترتجُّ أحشاء الملوك لـــهـــم ذعرا
ومن يكن للنظم والنثر محـسـنا فإن نـداهم عـلّم النظــــمَ والنثرا

"وهذه القصيد اندرج له من الغلو فيه ما لا أثبته ولا أرويه، وأبعدَ الله المنفتل، فيما نظم فيه وفصل وقبح ما أمل". - يتابع ابن بسام-:

"وله في هذه القصيدة من الغلو في القول ما نبرأ منه إلى ذي القوة والحول، وهو قوله:

ومن يك موسى منهم ثم صـــنــوه فقل فيهمُ ما شئت لن تبلغ العُـشـرا
فكم لهمُ في الأرض من آية تُـــرى وكم لهم في الناس من نعمة تـتـرى

أجامعَ شمل المجد وهو مشـــــتتٌ ومُطلقَ شخص الجود وهومن الأسرى
فضلتَ كرامَ الناس شرقا ومـغـربـا كما فضل العقيانُ بالخـطر القِـطرا
ولو فرقوا بين الضلالة والـهـدى لما قبلـوا إلا أنامـــلك العشـــرا
ولا استلموا كفيك كالركن زلـفـة فيمـناك لليمنى ويسراك لليســرى
وقد فزتُ بالدنيا ونلت بك الـمـنى وأطـمعُ أن ألقى بك الفوز في الأخرى
أدينُ بدين السبت جهراً لـديـكـم وإن كنت فـي قومي أدين به ســرا
وقـد كـان موسى خائفا مـــترقبا فقيرا وأمـنتَ المـــخافة والفــقرا"

"قال ابن بسام: فقبح الله هذا مكسبا، وأبعد من مذهبه مذهبا، [ومن][15] تعلق به سببا. فما أدري من أي شؤون هذا المذل بذنبه، المجترئ على ربه، أعْجبُ: ألِتفضيل هذا اليهودي المأفون على الأنبياء والمرسلين، أم خلعه إليه الدنيا والدين؟. حشره الله تحت لوائه، ولا أدخله الجنة إلا بفضل اعتنائه" (ص. 761-765).

وبعد هذا أتى ابن بسام بـ :" فصل في تلخيص التعريف بمقتل ذلك اليهودي"[16]، يقول فيه: "وكان من عجائب ذلك الزمان الواهي النظام، اللاعب بالأنام، ترقي ذلك اليهودي المأفون الرأي، الزاري على كل دين، لم تُسلم له يهودُ في دينها الملعون، ولا أمنته على غيبها الضنين. وكان أبوه يوسف رجلا من عامة اليهود، حسن السيرة فيهم، ميمون النقيبة عندهم، تولى لباديس ولأبيه قبله حبوس بغرناطة، جباية المال، وتدبير أكثر الأعمال، ونجم ابنه بعد غلاما وضيا، ومركبا - زعموا- وطيا، وكانت لمن اعتنى يومئذ بالغلمان فتنة، حتى كان يقال إنه وإنه، فقلد أزمة الأعمال، وخَلّى بينه وبين أثباج الأموال، وأوطئ عقبَه جماهيرُ الرجال، وجرى به طلَقَ الجموح، مهوّنا فيه مأثورَ القبيح، فنأى بجانبه، وأعرض عن ذكر عواقبه، حتى كان يغسلُ يده من القُبَل، ويتمدَّح بالطعن على المِلل، ألف كتابا في الرد على الفقيه أبي محمد بن حزم المتقدم الذكر، وجاهر بالكلام، في الطعن على ملة الإسلام، فما دُفع عن ذلك بتأنيب، ولا استُطيع تغييرُه عليه إلا بالقلوب، قد نصبه مكانه من السلطان غيظا للأحرار، وحمّة على الليل والنهار. واليهود مع ذلك تتشاءم باسمه، وتتظلم من جور حكمه، على ما كان قد رضخ لهم من الحُطام، ووطأ لهم من مراكب الأموال الهضام، وهو مع ذلك متماد في غلوائه، غافل عن عادة الله في نظرائه، فغصب يهود أحكامها، وذلل أعلامها، وتسمى من خططهم الشرعية بالناغيد- معناه المدبر بالعربية- خطة تحاماها

[15] زيادة "مَن" منا، فبها يكمل المعنى.
[16] يقول المحقق هنا في هامش رقم 1، ص. 766: "واضح أن القصيدة موجهة إلى إسماعيل، وهذا الفصل يشرح مقتل ابنه يوسف، وقد أشرت إلى اضطراب ابن بسام في ذلك".

قدماؤهم، وتطأطأ عنها زعماؤهم، اجترأ هو عليها بوهي لأسه، وقلة نظره لنفسه. وأما ما بلغ من المنزلة عند صاحبه وغلبته عليه فما لا شيء فوقه."

"أخبرني من رآه يساير صاحبه بساحة قرطبة في بعض قدماته عليها لبعض تلك الشؤون المضلة، والفتن المصمئلة، قال المحدث: فرأيته مع بادس، فلم أفرق بين الرئيس والمرءوس، فأنشدت:

تشابهت المناكب والرؤوس" [17].

وواضح أن ابن بسام خلط في الأمر هنا، إذ حسب الابنَ هو الممدوح وأنه هو ابن يوسف وأن يوسف هو الأب الذي وزر أول ما وزر لحبوس. ولعل الخلط جاء أيضا من كون أب إسماعيل الممدوح، اسمه يوسف وابن إسماعيل أيضا اسمه يوسف. يتأكد ذلك من قول ابن بسام:

"وحدثتُ عن ابن السقاء مدبر قرطبة يومئذ، أنه قال : لا بأس بإسماعيل لولا أنه نسي اليهودية. وكان على ذلك قد نظر في الكتب، وشدا أشياء من علم العرب. وكان آخر أمره قد حجب صاحبَه عن الناس، وسجنه بين الدنِّ والكأس، مُلحدا في أمره، مُبرما لأسباب عذره. ووعد جارَه ابنَ صمادح بالمرية أن يُقعِدَه مكانه، ويخلعَ على أعطافه سلطانه، فسرَّب إليه ابن صمادح صميمَ الأموال، وجلا عليه وجوهَ الآمال، وإنما كان أراد أن يثُلّ عرش البادسي بالصمادحي، لما كان يعلم من كلاله، ويتيقن من قلة استقلاله. وقد عزم ساعة يخلو له وجهُ ابن صمادح بعد باديس أن يتمرس بجانبه، ويُلحقه بصاحبه، كأنه نظر خبرَ عُبيد الله بن ظبيان، حين وضع رأس المصعب بين يدي عبد الملك بن مروان، فسجد عبدُ الملك، قال ابنُ ظبيان: فقمتُ في ركابي، وأحسَّ بي ورفع رأسه وقال: ما الذي أردت أن تصنع؟ قلت : هممتُ أن أقتلك فأكونَ قد قتلت ملكَيْ العرب في يوم واحد. فقال: لولا منتك علينا برأس المصعب، لكان عنقك أهون ما يضرب.

فأراد هذا اليهوديُّ على انحطاطه عن الرجال، وانخراطه في سلك ربات الحجال، أن يستدرك على ابن ظبيان، بقتل رئيسين من رؤساء ذلك الزمان. فلما تم تدبيره، واستوثقت له أموره، لزم سكنى القصر، وأخذ مفاتيح المصر، وأظهر لصاحبه أن الناس قد ملوا سياسته، ونفسوا عليه رياسته.

"وركب ابن صمادح بعسكره، وكمن حيث يسمعُ صوتَ المُهيب، ويتنسَّمُ - بزعمه - روْحَ الفرَج القريب. فلما كان اليوم الذي أراد أن يختمه بداهيته الدهياء، ويلبس سواد ليلته لغدرته الشنعاء، نذِرَ به قومٌ من الرجالة المغاربة، وقد كان الناسُ قبل ذلك استرابوا باختلال الشأن، واستوحشوا من احتجاب السلطان، وقد كان اليهودي

---

[17] نفسه، ص. 767.

مَلَكَ ابنَ صمادح أكثرَ حصون غرناطة باحتجان أموالها، وإفساد قلوب رجالها، فأضافها ابنُ صمادح إلى بلده، وباديس لا يشعر بخروجها عن يده، واليهودي أثناء ذلك يريش ويبري، وشفرته في أديم صاحبه تخلق وتفري، فلما كان اليوم الذي أراد الله فيه إزالة نعمته عنه، وإراحة عباده وبلاده منه، نَذِرَ به أولئك المغاربةُ، فأعلنوا بالصياح، وثاروا إلى السلاح، وأتى الصريخُ بقية الجند وعامة أهل البلد، ونادى مناديهم: غَدَر اليهودي وخان، وطاح المظفر - يعنون باديس – وحان! فدخلوا القصر من كل باب، وهتكوا حرمة اليهودي دون حجاب، فقتل - زعموا - في بعض خزائن الفحم. وسمع باديسُ الوجبة فخرج يقول: إسماعيل لا يحفل بسواه، ولا يرتاع لشيء يسمعه من ذلك ولا يراه.

"وقد استطال الناس على يهود، وقتل منهم يومئذ نيف على أربعة آلاف، ملحمةٌ من ملاحم بني إسرائيل، باءوا بذلها، وطال عهدهم بمثلها. ورجع ابن صمادح قد صفرت يداه، وأخلفه ما تمناه، وانقلب اليهودي مذموما مدحورا، لم يُمتع بدنياه، ولا خلص إلى ما رجاه".

انتهى قول ابن بسام[18]. ونستغرب أن يقع ابن بسام في مثل هذا الوهم، فنتساءل: ألا يمكن أن يقع هذا الخطأ بسبب ناسخ أو ترتيب النص المنسوخ...؟ وما يؤيدنا في هذا أن ابن بسام يقول: "وهذا القصيد اندرج له من الغلو فيه، ما لا أثبته ولا أرويه. وأبعد الله المنفتل فيما نظم وفصل، وقبحه وقبح ما أمَّل" (ص. 764). وبعد هذا يقول في الصفحة الموالية من هذه الطبعة: "وله في هذه القصيدة من الغلو في القول، ما نبرأ منه إلى ذي القوة والحول، وهو قوله...". فلعل في هذه الفقر من الكتاب بعض الساقط أو المهمل أو بعض الإرباك، ولعله من هذا جاء الخلط بين الأب والإبن؟

6- علي بن موسى بن سعيد

وأرخ علي بن موسى بن سعيد، المولود سنة 1213/610 والمتوفى 1286/685، لإسماعيل بن يوسف بن النغريلة، في كتابه **المعرب في حلى المغرب** ، الترجمة 467[19] قائلا: " من بيت مشهور في اليهود بغرناطة، آل أمره إلى أن استوزره باديس بن حبوس ملك غرناطة، فاستهزأ بالمسلمين، وأقسم أن ينظم جميع القرآن في أشعار وموشحات يغنى بها. فآل أمره إلى أن قتلته صنهاجة، أصحاب

[18] نفسه، ص. 768-769.

[19] علي بن سعيد، المعرب في حلى المغرب، [حققه وعلق عليه شوقي ضيف] ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، [1964]، ومن المعلوم أن كتاب المعرب، هو مصنف اشترك في تأليفه ستة من الأعلام، هم أبو محمد الحجاري وعبد الملك بن سعيد وأحمد بن عبد الملك ومحمد بن عبد الملك وموسى بن محمد وعلي بن موسى، طوال مائة وخمسين سنة، والآخر هو الذي نقحه ووضعه في صورته الأخيرة.

الدولة بغير أمر الملك، ونهبوا دور اليهود وقتلوهم"[20]. وواضح أن ابن سعيد خلط أيضا بين الأب والابن، إذ المقتول هو يوسف بن النغريلة وليس إسماعيل.

وانفرد ابن سعيد عمن سبقه بنقل هذين البيتين قائلا:" ومن شعره الذي نظم فيه القرآن قوله:

نـــقشت في الخد سطـــرا	من كتاب الله مـــــوزون
لــــــن تنالوا البر حـتـى	تـــنفقـــوا ممـــا تحـبون

ولعل هذا البيت لابنه يوسف وليس لإسماعيل. ونقل له أيضا عن صاحب المسهب قوله:

يا غائبا عن ناظري لم يـغب	عن خاطري رفقا على الصب
فما له في البعد من ســـلوة	وما له سؤل ســـوى القرب
صورت في القلب فلم تـبتعد	عن ناظر الفكرة بالـــحـب
ما أوحشتْ طلعةٌ من لـم يزل	ينقل من طرف إلى قـــلب[21]

ويتأكد خلط ابن سعيد بين الأب والابن، في ترجمة الابن [الترجمة 467]، فهو يقول في ابنه يوسف:" كان صغيرا لما قتل أبوه بغرناطة، وطلب في نهر سنجل، فهرب إلى إفريقيا، وكتب من هناك إلى أهل غرناطة، شعره المشهور الذي فيه:

أقتيلا بسنجل ليس تخشى حـشر	جسم وقد سمعتَ النصـــيحا
غودر الجسم في التراب طريحا	وغدا الروح في البـسيطة ريـحا
أيهـا الغادرون هـــلا وفيتم	وفديتـم شبه الـذبيح الذبيـحا
إن يكن قتلـــكم لـه دون ذنب	قد قتلنا مـن قبل ذاك، المسيـحا
ونبيا من هـاشم قـــد ســممنا	خر من أكه الذراع طـــريحا[22]

ولا ندري من أين استقى ابن سعيد هذا الخبر؟ وهل يمكن أن يكون هذا الشعر منحولا؟ وهل يقصد بالابن الصغير ابنَ يوسف، أي حفيد إسماعيل؟ إذ ترك هذا الأخير ابنا قال فيه موسى بن عزره، فـــي كتابه المحاضرة والمذاكرة[23]: " خلف [يوسفُ النـگيد] أبا نصر ابنه صغيرا ما طر شاربه، واحتضنه الربي إسحاق بن

---

[20] المعرب، طبعة I [III] ج. 2، ص. 114.
[21] نفسه.
[22] نفسه، ج.11، ص. 115.
[23] الذي نشرنا منه مطلبين أعلاه.

غياث ...، وتبناه وطمع له وبه... فبرع في المعارف العبرانية، وانبعث منه الشعر قريضا، يجري على اللسان مجرى الدهان [ماء المطر]. فلم يمهل، فإنه اعتبط [توفي صغيرا] وقد أربى على العشرين، ودفن بلسيانة، رضي الله عنه "[24].

وكيفما كان الحال، فإن ابن سعيد، يشير إلى مقتل ابن النغريلة، وهو هنا يوسف، لأن السياق التي أوردها، ابن سعيد، والشاعرين اللذين ذكرهما، أمور تدل على أن المقصود هو الابن، كما ورد ذلك في كتب التاريخ التي ألمعنا إليها . حيث يقول في أب إسحاق إبراهيم بن مسعود [444]:" هو حسن العقاب، وكان قد اشتهر في غرناطة اسمه، وشاع علمه، وارتسم بالصلاح. وكان ينكر على ملكها كونه استوزر ابن النغريلة اليهودي، وعلى أهل غرناطة انقيادهم له، فسعى في نفيه إلى البيرة فقال شعره المشهور"[25].

وذكره أيضا في ترجمة الأخفش بن ميمون القيذاف [ترجمة 473]، حيث قال: " يعرف بابن الفراء، أصله من القيذاف، وتأدب في قرطبة، وله أمداح في ابن نغريلة اليهودي وزير غرناطة "[26].

7- ابن عذارى المراكشي

وأشار ابن عذاري المراكشي، المتوفى سنة 1295/695، إلى ابن النغريلة في الفصل المعنون بـ :"بعض أخبار باديس بن حبوس وقومه صنهاجة، وانتزاؤهم على غرناطة ومهلك اليهودي وزيره "[27] قال: "... وأقام حبوس بها [غرناطة] ملكا، وغلب على نظيرها من مدينة قبرة ومدينة جيان، واتسع نظره، وحمى رعيته ممن جاوره من سائر الأمراء المنتزين حوله، فدامت رياسة حبوس إلى أن هلك سنة 428، فولي بعده ابنه باديس ابن حبوس. وسلم له أخوه شقيقه بلقين ابن حبوس. فأمضى باديسُ وزيرا له وكاتبا، وزيرَ أبيه إسماعيل ابن نغزالة [هكذا في الطبعة] اليهودي، على وزارته وكتابته وسائر أعماله، ورفعه فوق كل منزلة. فاتخذ هذا اليهودي عمالا ومتصرفين في الأشغال، واكتسبوا الجاه والمال في أيامه واستطالوا على المسلمين. وكان هذا اليهودي من أهل الأدب والشعر فدام أمره كذلك إلى أن هلك وترك ابنا له اسمه يوسف... "[28].

---

[24] جاء النص في المطلب الخامس من كتاب المحاضرة، أعلاه.
[25] المعرب، ج. 2، ص. 132.
[26] نفسه، ص. 182.
[27] ابن عذاري المراكشي، البيان المعرب في أخبار الأندلس والمغرب، [تحقيق ليفي بروفانسال]، دار الثقافة، بيروت، (دون تاريخ)، ج. 3، ص. 265.
[28] نفسه.

وبعد هذا تحدث ابن عذاري عن يوسف واستلائه على أمر الدولة ودسه السم لبلقين لبغض هذا الأخير له، وادعائه أن رفقاءه وجواريه هم الذين سموه، إلى الحديث عن تآمره على باديس مع ابن صمادح، فمقتله وما جرى على يهود غرناطة[29] .

والملاحظ أن ابن عذارى لم يذكر تولية حبوس لابن النغريلة إلا عرضا، حيث قال: "وأمضى باديسُ وزيرا له وكاتبا وزيرَ أبيه إسماعيل...".

8- ابن الخطيب

وتعرض ابن الخطيب، المولود سنة 1313/713 والمقتول سنة 1374/776، لابن النغريلة في كتابيه **الإحاطة وإعمال الأعلام**، فذكره في الإحاطة، في فصل " بلقين ابن باديس بن حبوس بن ماكسين بن زيري بن مناد الصنهاجي سيف الدولة ". إذ ذكر في سبب وفاته ما يأتي، قال: " قال صاحب البيان المغرب وغيره: وأمضى (باديس كاتب أبيه ووزيره) [وزيرا له وكاتبا، وزيرَ أبيه][30] إسماعيل ابن نغرالة اليهودي على وزارته وكتابته وسائر أعماله، ورفعه فوق كل منزلة [ ][31] وكان (لولده بلقين) [لباديس ولد اسمه بلقين] خاصة من المسلمين يخدمونه، وكان مبغضا في [هذا] اليهودي. فبلغه أنه تكلم (في ذلك لأبيه) [فيه عند أبيه]. فبلغ (منه) [ذلك من اليهودي] كل مبلغ فدبر الحيلة. فذكروا أنه دخل عليه [فدخل اللعين] يوما [على الفتى] فقبل الأرض بين يديه، فقال له الغلام [ما تريد] (ولما ذلك)؟ فقال: (يرغب العبد) [يرغب عبدك منك] أن تدخل داره مع من أحببت من (عبيدك ورجالك) [من رجالك]، فدخل إليه (بعد ذلك)، فقدم له ولرجاله طعاما وشرابا، ثم جعل السم في الكأس لابن باديس، فرام القيء فلم يقدر عليه، فحمل إلى قصره وقضى نحبه (في يومه) [في غد يومه][32].

ومعلوم أن في النص خللا، إذ المقتول هنا هو إسماعيل . ووقع ذلك بسبب سقط وقع في النص الأصلي، إذ جاء الخبر عند ابن عذارى على الوجه الآتي: "...فأمضى وزيرا له وكاتبا وزير أبيه إسماعيل بن نغرالة اليهودي على وزارته وكتابته وسائر أعماله، ورفعه فوق كل منزلة [فاتخذ هذا اليهودي عمالا ومتصرفين في الأشغال، واكتسبوا الجاه والمال في أيامه واستطالوا على المسلمين. وكان هذا اليهودي من أهل الأدب والشعر فدام أمره كذلك إلى أن هلك وترك ابنا له اسمه يوسف، لم يعرف ذلة الذمة ولا قدر اليهودية. وكان جميل الوجه حاد الذهن، فأخذ نفسه بالاجتهاد في الأحوال واستخراج الأموال، واستعمل اليهود إخوانه على الأعمال، فزادت منزلته

---

[29] نفسه، 266.

[30] ما بين [ ] هو أصل نص ابن عذاري.

[31] نص أسقطه ابن الخطيب، ومن الأكيد أنه أوضح ذلك.

[32] لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، [تحقيق محمد غال]، مطبعة الخانجي، القاهرة، ط. 2، 1973، مجلد 1، ص. 434.

عند أميره باديس، وكانت له عيون عليه في قصره من نساء وفتيان، شغلهم الملعون بالإحسان إليهم، والإنعام عليهم. فكان لا يخفى عليه شيء من أمور باديس من كل ما يجري في منزله من شراب ولهو، وجد وهزل، إلا ويعلمه اليهود به، فلا يكاد باديس يتنفس إلا ويعلم اليهودي ذلك .

وكان لباديس ولد اسمه بلقين، وكان عاقلا نبيلا، فرشحه للأمر من بعده ولقبه سيف الدولة][33]، وكان له خاصة من المسلمين يخدمونه وكان مبغضا في اليهودي..."[34].

ولعل خلل الفقرة لم يأت من ابن الخطيب، فقد يكون لناسخ من النساخ أو لخلل في التنقيط أو الاقتباس. فابن الخطيب على علم من مجريات هذا الأمر، وقد اطلع عليه في مصدره المباشر، أي في كتاب **التبيان** لابن بلقين، وأورده على وجهه في كتابه أعمال الأعلام[35]. ففي حديثه عن دولة حبوس يقول: " واستولى على دولة باديس كاتبُه الإسرائيلي ابن النغريلة، ثم ولده يوسف بعده، فكانت بيده أمواله، وبعين لحظه أحواله، وبمرأى ومسمع منه أفعاله الخفية وأقواله. وكان قد نشأ لباديس ولده المسمى بلقين، فرشحه لولاية عهده ولقبه سيف الدولة، وكان منحرفا عن اليهودي المذكور، منكرا استيلاءه على الملك، وتنويهه باليهود من قومه، وانطلاق يده على المسلمين. ولا يزال يبعث فيه إلى أبيه بما تنهيه إلى اليهودي وتبادر به إليه عيونه في القصر وجواسيسه، فأعمل الحيلة على بلقين باستدعائه إلى مجلس شراب احتفله له، وسقاه كأس سم قضى عليه ..."[36].

ولعل لهذا الخلط شبيها به وقع فيما ذكره ابن الخطيب عن باديس بن حبوس بن ماكسين بن زيري. فبعد أن نقل خبر المؤامرة التي ائتمر عليه بها أهل حاضرته، قال: " لما أراد الفتك بأهل حاضرته جميعا عند اجتماعهم بمسجدهم الجامع ...شاور وزيره اليهودي **يوسف** بن إسماعيل مدبر دولته الذي لا يقطع أمرا دونه، مستخليا مستكتما سره، مصمما في عزمه، إن هو لم يوافقه عليه، فنهاه عن ذلك وخطأ رأيه فيه، وسأله الأناة ومحض الروية، وقال له: هبك وصلت إلى إرادتك ممن بحضرتك، على ما في استجابتهم من الخطر، فأنّا تقدر على الإحاطة بجميع من أهل حاضرتك وبسائط أعمالك؟ أتراهم يطمئنون إلى الذهول عن مصائبهم والاستقرار في موضعهم؟ ما

---

[33] ما بين معقوفتين هو الساقط من نص ابن عذاري، وفيه اسم يوسف القتيل حقا.

[34] البيان، ج. 3، ص. 262-264.

[35] لسان الدين بن الخطيب، إعمال الأعمال في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، [تحقيق ليفي بروفانسال]، دار الكشوف، ط. 2، بيروت، لبنان، 1956.

[36] إعمال الأعمال، ص. 230-231. معلوم أن كتاب إعمال الأعمال، الف بين سنتي 774و 776، كما جاء فيما استنتجه محققا القسم الخاص بتاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، أي القسم الثالث من الكتاب، أحمد مختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، البيضاء، 1964. أنظر مقدمة محقق الإحاطة، مطبعة الخانجي، ط. 2، 1973، ص، 5 وكذا ص. 7.

أراهم إلا سيوفا ينتظمون عليك في جموع يغرقونك في لجحها أنت وجندك. فرد نصيحته، وأخذ الكتمان عليه، وتقدم إلى عارضه باستعراض الجند في السلاح والتعبئة لركوبه يوم الفتكة، يوم تلك الجمعة. فارتج البلد، وذكر أن اليهودي دس نسوانا إلى معارف لهن من زعماء المسلمين بغرناطة، ينهاهم عن حضور المسجد يومهم، ويأمرهم بإخفاء نفوسهم. وفشا الخبر، فتخلف الناس عن شهود الجمعة، ولم يأته إلا نفر من عامتهم، اقتدوا بمن أتاه بمشيخة البربر...وجاء إلى باديس الخبر والجيش في السلاح حوالي قصره، فساءه وفت في عضضه، ولم يشك في فشو سره، وأحضر وزيره وقلده البوح بسره، فأنكر ما قرفه به، وقال: ومن أين ينكر على الناس الحذر، وأنت قد استركبت جندك وجميع جيشك في التعبئة لا لسفر ذكرته، ولا لعدو وثب إليك، فمن هناك حدس القوم على أنك تريدهم، وقد أجمل الله لك الصنعة في نفارهم، وقادك إسارهم. فأعد نظرك يا سيدي، فسوف تحمد عاقبة رأيي، وغبطة نصحي. فنصح وزيرَه شيخٌ من موالي صنهاجة ، فانعطف لذلك. بعد لأي شرح الله صدره. ويجري التعريف بشيء من أمور وزيره"[37].

الوزير المذكور في هذا النص هو **يوسف بن إسماعيل**، وهذا غير صحيح. أولا، لأن هذه الرواية بقريب من نصها مذكورة في كتاب **التبيان** الذي اطلع عليه ابن الخطيب[38]، والوزير المعني فيها هو إسماعيل بن يوسف لا يوسف بن إسماعيل، أي الأب لا الابن.

وثانيا، لأن ابن الخطيب يقول بعد هذا النص مباشرة: " ويجري التعريف بشيء من أمور وزيره: قال ابن عذارى المراكشي في كتابه المسمى البيان المعرب: أمضى باديسُ كاتبَ أبيه ووزيره ابن النغريلة اليهودي، وعمالا متصرفين من أهل ملته، فاكتسبوا الجاه في أيامه واستطالوا على المسلمين..."[39].

صحيح أن ابن الخطيب لم يذكر الاسم الشخصي ولكن هذه الجملة هي نفسها الواردة عنده في الإحاطة: " وأمضى باديس كاتب أبيه ووزيره **إسماعيل** ابن النغريلة اليهودي..."[40]. فالاسم إسماعيل مذكور هنا حرفا.

وثالثا، فإن الصفات التي يذكرها ابن الخطيب بعد ذلك، هي الصفات التي اتفقت المصادر العربية على إسنادها إلى إسماعيل لا إلى يوسف. يقول ابن الخطيب نقلا عن ابن حيان:" وكان هذا اللعين في ذاته، على ما زوى الله عنه من هدايته، من أكمل الرجال علما وحلما، وفهما وذكاء، ودماثة وركانة، ودهاء ومكرا، ومِلكا لنفسه،

---

[37] نفسه، 437-438.
[38] التبيان، ص. 68-69.
[39] الإحاطة، ج. 1، ص. 438.
[40] نفسه، 434.

وبسطا من خلقه، ومعرفة بزمانه، ومداراة لعدوه، واستسلالا لحقودهم بحلمه. [ناهيك] من رجل كتب بالقلمين، واعتنى بالعِلمين، وشغف باللسان العربي ونظر فيه، وقرأ كتبه وطالع أصوله، فانطلقت يده ولسانه، وصار يكتب عنه وعن صاحبه بالعربي، في ما احتاج إليه من فضول التحميد لله تعالى، والصلاة على رسول الله ص، والتزكية لدين الإسلام، وذكر فضائله ما يريده، ولا يقصر فيما ينشئه عن أوسط كتاب الإسلام. فجمع بذلك السجيج في علوم الأوائل الرياضية، وتقدم منتحليها بالتدقيق للمعرفة النجومية، ويشارك في الهندسة والمنطق، وتفوق في الجل كل مستول منه على غاية. قليل الكلام مع ذكائه، ماقتا للسباب، دائم التفكير، جماعة للكتب. هلك في العشر الثاني من محرم سنة 459، فجلل اليهود نعشه، ونكسوا لها أعناقهم خاضعين، وتعاقدوه جازعين، وبكوه معلنين. وكان قد حمل ولدَه يوسف المكنى بأبي الحسن على مطالعة الكتب، وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية، يعلمونه ويدارسونه. وأعلقه بصناعة الكتابة، ورشحه لأول حركته لكتابة ابن مخدومه بلكين، برتبة المترشح لمكانه، تمهيدا لقواعد خدمته. فلما هلك [توفي] إسماعيل في هذا الوقت أدناه باديس إليه، وأظهر الاغتباط به، والاستعاضة بخدمته عن أبيه "[41].

وبعد هذا انتقل ابن الخطيب إلى "ذكر مقتل اليهودي يوسف بن إسماعيل بن النغريلة الإسرائيلي. فالأمر عنده واضح لا غبار عليه، ولم يخلط هو بين الابن وأبيه، إنما ذلك كان بفعل النساخ أو ممن رتب النص الذي اعتمد في التحقيق.

9- عبد الرحمن بن خلدون

وقد يكون هذا الخلط هو الذي جعل عبد الرحمن بن خلدون، المتوفى سنة 1405/808 هجرية، يقول:"...وولى ابنه باديس ، وكانت بينه وبين ذي النون وابن عباد حروب. واستولى على سلطانه كاتبه وكاتب أبيه إسماعيل بن نغزلة [هكذا] الذمي ثم نكبه وقتله سنة 59[4]، وقتل معه خلقا من اليهود..."[42]. فابن خلدون يجعل هو أيضا المقتول هو إسماعيل لا يوسف.

10- أحمد بن محمد المقري التلمساني

وذكر المقري، المتوفى سنة 1041 /1631 شاعرين من شعراء الأندلس ممن مدح ابنَ النغريلة، غير أنه لم يذكر الممدوح باسمه، وهل هو إسماعيل أم يوسف. وجاء ذلك في حديثه عن ابن الفراء الأخفش ابن ميمون، قال:"...هو من حصن القبذاق، من أعمال قلعة بني سعيد، وتأدب في قرطبة، ثم عاد إلى حضرة غرناطة، واعتكف بها على مدح وزيرها اليهودي، وهو القائل:

---

[41] نفسه، ص. 440.

[42] عبد الرحمن بن خلدون، التاريخ، طبعة 1391هـ. (دون ذكر مكان الطبع)، ج. 4، ص. 160.

صابحْ محياه تلق النجح والأمل وانظر ببابه حسن الشمس في الحمل
ما إن يلاقي خليل فيه من خلل وكلما حال صرف الـدهر لم يـحل

وكان يهاجي المنفتل شاعر البيرة، ومن هجاء المنفتل له :

لابن ميمون قريض زمهرير البرد فيه
فإذا ما قال شـعرا نفقت سـوق أبيه

ولما وفد على المرية مدح رفيع الدولة ابن المعتصم بن صمادح بشعر، فقال له بعض من أراد ضره: " يا سيدي، لا تقترب هذا اللعين فإنه قال في اليهودي:

ولكن عندي للوفاء شريعة تركت بها الإسلام يبكي على الكفر

فقال رفيع الدولة: هذا والله هو الحر الذي ينبغي أن يصطنع، فلولا وفاؤه ما بكي كافرا بعد موته، وقد وجدنا من لا يرعى مسلما في حياته"[43].

وواضح أن المقصود هنا بالمدح هو إسماعيل. وقد سبق أن رأينا بعضا مما قاله ابن المنفتل ومدحه لابن النغريلة أعلاه عند الشنتمري.

وذكر المقري ابن النغريلة مرة أخرى في النفح، قال:" ولما استوزر بادس صاحبُ غرناطة اليهوديَ، الشهير بابن نغدلة، وأعضل داؤه المسلمين، قال زاهد البيرة وغرناطة أبو إسحاق الإلبيري قصيدته النونية المشهورة، التي منها في إغراء صنهاجة باليهود:

ألا قل لصنهاجة أجمعين يا بدور الزمان وأسد العرين

فثارت إذ ذاك صنهاجة على اليهود وقتلوا منهم مقتلة عظيمة، ومنهم الوزير المذكور..."[44].

والواضح أن المقصود هنا هو يوسف، أي الابن. ولم يعين ذلك المقري تعيينا.

ويتضح لنا من الترجمات التي هي من مصادر عربية، أن ابن النغريلة الأب والابن أصبحا أحيانا يمثلان شخصية واحدة لا شخصيتين منفردتين، كما جاء عند الونشريسي وابن سعيد وابن خلدون، وكما وقع في مؤلفي ابن الخطيب **الإحاطة والإعمال**. ونشك أن يكون ابن الخطيب هو الذي وقع في هذا الخلط، كما بينا.

---

[43] أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، [تحقيق إحسان عباس]، دار صادر، بيروت، 1388/ 1968، ج. 4، ص. 387-388.
[44] نفسه، ج. 4، ص. 322.

ونلاحظ أيضا أن ابن حزم أشار إلى عِلم إسماعيل بن النغريلة بإيجاز، وكان مقتضى سياق ابن حزم يفرض ذلك. كما أشار إلى معارف إسماعيل أيضا أبنُ الخطيب فيما نقله في الإعمال. والجدير بالذكر أن هذه الشهادة التي نقلها ابن الخطيب هنا، في معارف ابن النغريلة، هي شهادة ابن حيان، وهو شاهد عيان، لأنه أرخ في كتابه هذا لأحداث ثورة البربر، ووقف فيه سنة 463 هـ. وهذه فترة تعاصر ابن النغريلة. ولم يورد صاعد الأندلسي في ترجمته للرجل إلا جانب معارفه فقط.

وذكر ابن سعيد والمقري أشعارا في مدح ابن النغريلة وأخرى له. وهكذا تجمع هذه المصادر العربية في ترجمتها لابن النغريلة، بين جوانب السياسة والعلم، اختصارا أو تفصيلا. إلا صاعدا، فلم يهمه فيه إلا جانبه العلمي.

فكيف قدمت لنا المصادر اليهودية الرجل؟

11- موســــى بن عزره

أقرب المؤرخين اليهود زمنا إلى ابن النغريلة هو موسى بن عزره، صاحب كتاب **المحاضرة والمذاكرة**، إذ ولد موسى هذا، بين سنوات 1055 و 1060 م، بغرناطة . وهي نفس السنة التي توفي فيها ابن النغريلة أو قريبا منها. وبلد ابن عزره هي غرناطة التي شهدت أهم مجريات حياة شموئل. ومعنى هذا أن ابن عزره استقى أخباره من مصادر عايش أصحابُها، ولا شك، ابنَ النغريلة وخبروه، وربما كانوا من مجالسيه ومن حاشيته. والمؤسف أن ابن عزره لم يشر إلى مهام الدولة التي تحملها الوزير اليهودي إلا بجملتين، إذ يقول: "وكان سيدهم وصنديدهم [الشعراء] النـگيد، الربي شموئل الماردي القدمة، القرطبي النشأة، **الغرناطي الرياسة**..."[45]. ثم يقول، وهو يشير إلى الخصام العلمي الذي كان بين ابن النغريلة وعلماء عصره اليهود: " فما زادت هذه الطبقة على ترديد الجفاء، وتكرير الخناء، وعند الله قد اجتمع الخصوم، وإلى عدله تناظر الظالم والمظلوم، وهو الغفور الرحيم. ويا عجبا إن لم تُبسط عذرة هذه الطبقة **لعظيم ما تكلف، وجسيم ما فيه تصرف**، مع تقسم خاطره [في تواليفه] الفقهية، ومجموعاته اللغوية، **وعظم الخدمة السلطانية الخارجية والحربية** "[46].

وخص ابن عزره باقي كلامه، في الفصل المشار إليه، للحديث عن شعر ابن النغريلة وفن القول عنده ولمعارفه اللغوية. إذ الفصل مخصوص بالحديث عن الشعر اليهودي في الأندلس، وتفوقه على ما عداه، وأسباب ذلك، وعن طبقات الشعراء في هذا الصقع وأغراضهم وفن القول عندهم، وقياس طبقاتهم على طبقات الشعراء عند العرب. وعد ابنَ النغريلة ومن عاصره من طبقة **المخضرمين**. " فتشبه ومن ركب

---

[45] نحيل هنا على الفصل المعنون بـ: "شفوف جالية الأندلس، الوارد أعلاه.
[46] نفسه.

سبيله بعده، وسلك جادته من أهل عصره، بالمخضرمين من العرب الذين بين الجاهلية والإسلام"[47] . وهو عنده " في الشعر معين الطبع متفتق القول، غزير المادة، قوي العارضة، حسن التوليد، بارع الاختراع، فصيح المباني، كثير الافتضاض لأبكار المعاني"[48].

ثم تحدث عن مجموعاته الشعرية التي منها "قرين المزامير" و" قرين الأمثال" و" قرين الجامعة "[49].

فقال عن الأخير "وهو أجلها وأفصحها وأكثرها تحريرا، فإنه مما ألف بعد الاكتهال... تكلف في ذلك كله عظيما وتعاطى جسيما، لأنه حاول جمهورا من أمثال العرب والعجم، وحكم الفلاسفة وأزهاد [زهاد] الأمم الفانية، ونوادر أوليائنا، بأفصح لفظ، وأوضح مقطع، فتشبه ومن ركب سبيله بعده، وسلك جادته من أهل عصره، بالمخضرمين من العرب الذي [ن] بين الجاهلية والإسلام" (ص 887).

ويصف ابن عزره بقية كتابات ابن النغريلة، فيقول: "وأما تآليف جزوءاته [مجزوءاته]، ومطولات كلماته وخطبه ومراسلاته، فقد نظمت حاشيتي الشرق والغرب، وملأت قاصيتي البحر والبر، إلى رؤساء العراق، وعلماء الشام، وأعلام مصر، وصناديد إفريقيا، وأفاضل المغرب وأشراف الأندلس. ولقد أصاب في عامتها محاسن القول وعيون الصواب، وكسا كثيرا من ألفاظها ومعانيا أبهة الملك، وألبسها عزة الجلالة، وألحفها رداء العلم، وحلاها بسيماء البلاغة" (887).

ويصف ابن عزره كذلك أياديه البيضاء على بني جلدته من العلماء والمنشغلين بالعلم، يقول:" وفي أيامه سمت دولة العلوم بعد خمولها، وأشرقت كواكب المعارف إثر أفولها، بما كان أتاه الله من الهمة التي ناطحت الأفلاك، وزاحمت السماك، في حب العلم وأهاليه، وتعزيز الدين وحامليه، وسوى في ذلك بين القاصي والداني، والسابق والمتواني... [و]أمسكت عن وصف بعض غلاله، وشفوفه في المعاني وكماله. وإن كان غنيا عن جلب برهان، وغير مفتقر إلى دليل وبيان، لوضوحه في نواحي شتى، وانطلاقه على ألسنة قوم لا يأخذها إحصاء" (887).

ويتضمن ديوان ابن النغريلة بعضا من قصائد المجموع الأول. الذي يقول فيه ابن عزره :" وما تضمن ابنُ تهيلين [قرين المزامير] وأشعاره عبارةً عن صلوات وابتهالات". أما موضوع المجموع الثاني فهو قصائد حكمية ونظرات في الحياة لعلها

---

[47] نفسه.

[48] نفسه.

[49] عناوين هذه المجموعات بالعبرية: "بن تهلين" (مزامير)، "بن مشلي" (أمثال)، "بن قوهلت" (الجامعة). وهذه أسماء أسفار في العهد القديم، وأضاف ابن النغريلة "بن" أي نسبة إلى...، فترجمناها نحن بقرين، لأن الشاعر أراد بها محاكاة هذه الأسفار.

وليدة تجربته وهو بين الأمل واليأس، بين العلو والخوف من السقوط. فقد كان فعلا يخاف الموت ويأمل أن يأتيه دون شعور منه.

ويتضمن مجموع "قرين الأمثال" قصائد حكمية ونظرات في الحياة تنم عن تجربة السياسي والمسئول في بني جلدته القريبين والأبعدين.

أما المجموع الثالث، "قرين الجامعة"، "وهو أجلها وأفصحها وأكثرها تحريرا، فإنه " مما ألف بعد الاكتهال"، كما يقول ابن عزره. وخلاصته تأمل في هباء الوجود وحقيقة العدم، كما يعتقد.

12 - أبرهام بن داود القرطبي

وترجم لابن النغريلة أيضا أبرهام بن داود القرطبي،المولود سنة1110 والمتوفى سنة1180 في مؤلفه"**كتاب الأسانيد** "، الذي ألفه بين سنتي1160 و1161[50].

ولعل أبرهام هو أول من تحدث عن ابن النغريلة وفصل القول في حياته [فهو عنده عالم من العلماء الكبار، كان عارفا بآداب العرب ولغاتهم. ولهذا نال حظوته في حاشية الملك]. إذ أخبر أنه كان يعيل نفسه في دكان بقرطبة، إلى سقوط دولة بني عامر واستيلاء البربر على الأمر، فخراب قرطبة ومغادرة أهلها لها. وتوجه عندها ابن النغريلة إلى مالقا، واتخذ له حانوتا يتاجر فيها. وكان دكانه قرب قصر ابن العريف كاتب الأمير حبوس بن ماكس أمير البربر بغرناطة. وكانت خادمة ابن العريف، المكنى بأبي القاسم، تستكتب شموئل [ابن النغريلة] ولما عاد ابن العريف في إحدى المرات، سأل خادمته عمن تستكتب، فأخبرته الخبر، ولما عرفه ابن العريف أخذه معه وأصبح كاتبه ومستشاره. وكان ابن العريف مستاشرا [كاتبا؟] للأمير. ويرجع أبرهام نجاح حبوس إلى نصائح ابن النغريلة، ويضيف: " ولما مرض الكاتب ابن العريف وأشرف على الموت، زاره الأمير حبوس، وقال له: ماذا أصنع بعدك، ومن نصيحي في معاركي التي لا تفارقني؟ فأجابه: أنا لم أنصحك من عنديتي قط، وإنما كنت أنقل إليك ما ينصح به هذا اليهودي كاتبي. انظر إليه واتخذه لك ابنا ومعلما، وما ينصحك به يعنك الله عليه"[51].

---

[50] אברהם אבן דוד, ספר הקבלה, מאת גושן דוד כהן, פלדלפיה, תשכ"ז.
(أبراهام بن داود، كتاب الأسانيد، [تحقيق كوشن دون كوهن] فلدلفيا، 1967. وكتاب الأسانيد هو مختصر لتاريخ العلماء اليهود مذ كانوا إلى عصر المؤلف. ذكر فيه علماء اليهود ومؤلفاتهم، وكان يربط أحيانا في حديثه بين المعلم وتلميذه، ولعل هذا هو السبب في تسميته كتاب الأسانيد. انظر:
Encyclopaedia Judaica, Jerusalem,1972, T. 8, p. 1159.

[51] كتاب الأسانيد، ص. 45-55.

ولما توفي ابن العريف اتخذ الأميرُ شموئلَ كاتبا (وزيرا) ومستشارا، وكان ذلك سنة 1027/4787[52].

وعندما تكلم حبوس في من يسند إليه ولاية العهد، اختار رؤساء البربر بلقين، وهو الابن الأصغر لحبوس، وليا لعهده. واختار بقية الناس باديس. وكان من بين اليهود الذين انحازوا لبلقين، الربي يوسف بن مكاش والربي إسحاق بن ليون والربي نحميا النقرا، وهم من كبار يهود غرناطة. إلا أن شموئل بن النغريلة، مال إلى باديس. ولما توفي حبوس، عزم وجوه البربر على تولية بلقين، غير أن هذا الأخير صار نحو باديس وقبل يده وبايعه. وكان ذلك سنة 1038/4798[53]. فبهت أصحاب بلقين، وبعد ذلك ندم بلقين على تخليه عن الإمارة وصار يعارض أخاه في كل كبيرة وصغيرة. ثم مرض بلقين فتكلم باديس في أمره إلى الأطباء حتى يتكاسلوا في أمر علاجه، وكان ذلك. وتوفي بلقين، وخلا الأمر لأخيه باديس. ففر اليهود الثلاثة المذكورون إلى مدينة اشبيلية.

بعد أن عرض أبرهام بن داود إلى هذه الأحداث السياسية التي رافقت توزير ابن النغريلة، انتقل إلى المهام التي أسندها لهذا الأخير بنو ملته، إذ اختاروه نـگيدا (شيخ اليهود أو أميرهم) سنة 1027/4787. وهذه هي السنة التي اتخذه فيها حبوس وزيرا، كما رأينا.

ويذكر مؤلف كتاب الأسانيد، أن ابن النغريلة أحسن إلى اليهود في الأندلس والمغرب وإفريقيا (تونس) ومصر وصقلية والعراق، إلى مدينة القدس، وكان يغدق على كل المشتغلين بعلم التوراة العطاء الكثير. وكان له نساخ ينسخون كتب التوراة والتلمود ليصرفها إلى الطلبة المحتاجين، سواء أولئك الذين في الأندلس أو في البلدان التي ذكرها. وكان يبعث كل سنة زيت الإنارة لبيع بيت المقدس. وكان كثير النظر في التوراة. ثم توفي في شيبة حمد، بعد أن تتوج بتيجان أربع: "تاج التوراة وتاج المجد وتاج العبرانية وتاج الذكر الحسن". ويذكر في الختام أنه توفي سنة 1055/4815، دون إشارة لمؤلفاته أو أشعاره.

13- يهودا الحريزي

وذكر ابنَ النغريلة يهودا الحريزيُ، من أعلام القرن الثالث عشر، وهو من كبار أدباء اليهود في الأندلس، وممن برع في فن المقامة، بعد أن ترجم مقامات الحريري،

---

[52] جاء التاريخ في الأصل 1020/4780 (דתש"פ)= (د ت ش"ف)، فصححه Munk أنظر:
Notice sur Abou-Lwalîd Merwân Ibn Djanâh et sur quelques auteurs grammairiens hébreux du X et du XI siècles, Journal asiatique, septembre 1850, p. 205 (b. de page 1, 206.

[53] من كتاب الأسانيد، كان ذلك سنة 1027/4787، غير أن مونك قوم هذا التاريخ أيضا. أنظر المرجع أعلاه، ص. 207، هامش 2 (208).

في مجموع مقاماته المعروف بـ " **تحكموني**"[54] في المقامة الثالثة، لما عدد شعراء اليهود في الأندلس، فعد شموئل من كبار الشعراء، واعتبر شعره أميرا في الشعر، ونظمه قمة في النظم. واعتبر صناعته بديعا مخترعا، لولا بعد معانيه، وغور مغانيه، وصعوبة فهمه"[55].

ولم يزد الحريزي على هذا، لأنه لم يتحدث عن ابن النغريلة إلا عرضا في فن أدبي هو فن المقامة.

تعتبر هذه المصادر الثلاثة اليهودية المذكورة أعلاه، المرجع المشترك والأساسي لكل الذين أرخوا لابن النغريلة فيما بعد. ويلاحظ أن ابن عزره والحريزي لم يهتما في ترجمة ابن النغريلة إلا بأدب الرجل ومعارفه، في حين اهتم أبرهام بن داود بالجوانب السياسية من حياته، دون الاهتمام بوجهه المعرفي، مع أن المقصود من **كتاب الأسانيد** هو التأريخ للعلم والعلماء لا غير.

14- س. مونك

وطبيعي أن يحافظ على هذا التقسيم الثنائي كل الذين ترجموا لابن النغريلة فيما بعد، مع عدم التوازي في النظر في الجانبين. ومن هؤلاء S. Munk الذي خص ابن النغريلة وابنه يوسف بفقرة مطولة في المجلة الأسيوية[56] اعتمد فيها على كتاب **الأسانيد** وكتاب **المحاضرة والمذاكرة** و**المقامات** ليهودا الحريزي. واكتفى مونك بالنقول من هذه المصادر للحديث على ابن النغريلة، ليعود إلى موضوعه الأصلي، الذي هو التاريخ لابن جناح[57]. وعليه فمادته هي نفس المادة التي سبق أن تعرضنا لها من قبل، مع بعض إضافات أضافها في هوامش تعليقاته، مع إشارة إلى ضياع مؤلفات ابن النغريلة التي لم يصل منها إلا مقدمته، وهي مطبوعة على حدة[58] وملحقة بالعديد من طبعات التلمود. كما ذكر له نقلا عن ابن عزره في كتاب [يسود مورا] (معتمد المعلم)، كتابا من اثنين وعشرين فصلا، وهو كتاب جعله ابن عزره أفضل من مؤلفات ابن جناح نفسه. وحكم ابن عزره هنا مهم، ويخالف ما رآه الدارسون المحدثون، مثل ديرامبورغ الذي سنتحدث عنه أسفله. ذلك أن ابن عزره كان قريبا من ابن النغريلة، وكان يعرف نتاجه الأدبي واللغوي، وقد أشار كما رأينا إلى ظلم أهل زمانه له.

---

[54] יהודה אלחריזי, תחכמוני, דפוס גושנברג, תל-אביב, 1952.
(يهودا الحريزي، تحكموني (المقامات)، طبعة كوشنبرك، تل-أبيب، 1952.

[55] نفسه، 43.

[56] أنظر هامش ص. 50.

[57] Clavis, Talmudica, Leyde, 1634, p. 222 Et sui.

[58] Journal asiatique من صفحة 203 إلى 223. وقف مونك هنا مطولا عند ابن النغريلة الابن. (210-222).

15- تصـــــفي لرنـــر

ومن الذين تحدثوا عن ابن النغريلة، تصفي لرنن، في " **تاريخ النحو العبري**"[59]. فبعد أن تحدث عن مولده وأحداث قرطبة، وتوليه الوزارة ورياسة اليهود، وذكر أنه درّس كثيرا من التلاميذ وأن له فتاوى واشتغالا بالنحو واللغة. ذكر له من الكتب اللغوية كتاب "**الاستغناء**" وقال إنه كتاب كبير يتضمن اثنين وعشرين فصلا، وذكر لـه أيضا " **استلحاق المستلحق** "[60]. ولعله هو الرسالة التي أشار إليها ابن جناح في فاتحة رسالته التنبيه، حيث يقول: "... وذلك أن شردمة من الناس جهالا، ونفرا من الرعاع، بلغ بهم الجهل، مع الحسد منهم، على ما قيض لي من هذا التأليف الجليل قدره، الرفيع خطره، أن ألفوا كتابا لفظه غير رشيق، ومعناه غير أنيق، استلحقوا فيه أفعـــالا أغفلتها أنا بزعمهم..."[61]

وذكر له أيضا تصفي تفسيرا توراتيا ومجموعات الشعر المذكورة أعلاه[62].

16- ديرانبورگ

واهتم ديرانبورك، محقق مؤلفات النحوي الكبير أبي الوليد مروان ابن جناح المشار إليه، بابن النغريلة في مقدمة تحقيقه " كتب ورسائل لأبي الوليد ابن جناح القرطبي[63]. عندما تحدث عن الخلاف الواقع حول كتب أبي زكرياء حيوج، وانحياز ابن النغريلة إلى هذا الأخير، وتحزبه على ابن جناح. وأشار إلى أن الردود التي كتبها ابن النغريلة لم تصلنا، مع أن كل كتابات ابن جناح وصلتنا. ويرى درانبورغ أن المجموع المســمى "**رسائل الرفاق**"، وهو مجموع ردود ألفها بعض النحاة اليهود المنحازين إلى أبي زكرياء، يردون فيها على ابن جناح، ربما تضمنت كثيرا من آراء ابن النغريلة. واستخرج ديرامبورغ هذه الآراء ونشرها في الصفحات-LXXIII XLIX من التحقيق المذكور.

ربط ديرامبورغ في هذه المقدمة بين الخصومات السياسية (بين اليهود) والنتاج الفكري اليهودي في الأندلس، واعتبر خصام ابن النغريلة هذا أنموذجا من النماذج المثيرة في هذا الباب.

---

[59] ה.ס. צבי לענער, תולדות הדקדוד, וין תלר"ו (هـ.س. صفي لرنر، تاريخ النحو العبري، فينا، 1876).
[60] كان بين ابن النغريلة والنحوي الكبير ابن جناح، خصام كبير تمثل في الردود النحوية التي سنشير إليها فيما بعد.
[61] رسالة التنبيه، ص.248. أنظر الهامش 61.
[62] تاريخ النحو العبري، ص. 15-16.
[63] كتب ورسائل لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي:
J. Derenbourg et H. Derenbourg, Imp. Nationale, Paris (1880)
ونشر في هذا الكتاب كتاب المستلحق من ص1 إلى 246 ، وهو استدراك ابن جناح على نحوي آخر هو ابو زكرياء حيوج. ورسالة التنبيه من ص 247 إلى 267، وكتاب التقريب والتسهيل من ص 268 إلى 342، أي تقريب ما صعب فهمه في كتاب حيوج. وكتاب التسوية من ص 343-379 .

16- أ. أشتـــــــور

ومن أهم الكتابات التاريخية المعاصرة، التي أرخت لابن النغريلة، كتاب أ. أشتور"تاريخ اليهود في إسبانيا المسلمة"[64].

خص أشتور لابن النغريلة الفصل الثاني في هذا الجزء، من صفحة 26 إلى 117، عدا الهوامش الكثيرة جدا(277 حاشية) والغنية بالإحالات والنقول والمقارنات. رجع أشتور إلى المصادر العربية والعبرية والإسبانية ولغات أخرى، وفي أنواع مختلفة من الكتابات التاريخية والأدبية. واضطر، وهو يؤرخ لابن النغريلة، إلى النظر في تاريخ ملوك الطوائف إجمالا، بل تاريخ الأندلس على العموم. ووقف طويلا عند حياة ابن النغريلة قبل مهامه السياسية، ثم وهو مسئول عن جمع الجبايات. وبين أن شموئل، لقي معارضة من بني جلدته يهود غرناطة، الذين اتهموه بجلب يهود مالقة واستخدامهم في جباية الأموال، واستغناهم، في حين ظلوا، وهم يهود البلد، يعانون الحاجة. ويرجع أشتور سبب سجن ابن النغريلة إلى هذه النازلة. ولم تشر المراجع العربية بطبيعة الحال، إلى هذا الأمر، ذلك أن أشتور، استخرج كل هذا من شعر ابن النغريلة. يستفيد ابن النغريلة من سجنه هذا كثيرا، فيقصد التوسط في الأمور، إلى أن أصبح شيخا لليهود ويدا يمنى لوزير المال أبي العباس ابن العريف. ولما توفي هذا لم يستطع ابنه القيام مكانه، فأصبح ابن النغريلة وزيرا لبيت المال. وتعرض أشتور إلى تحريض وزير المرية أحمد بن عباس على ابن النغريلة، وأن مصلحة الأمير جعلته لا يأبه بهذا التحريض، وعندها توجه ابن العباس إلى بني حمود في مالقة، لأن إمارة غرناطة كانت تابعة لهم، ليستنهضهم على شموئل. وأعانه في ذلك وزيرهم أحمد بن بقنه، المدعو بابن أبي موسى. ولما لم يستجب حبوس، حث وزيرُ المرية صاحبَه زهيرا، لينفصم عن صنهاجة. ففعل وتحالف مع محمد بن عبد الله أمير قرمونة، الذي هو من قبيلة زناتة أعداء صنهاجة. وبعد أن توفي حبوس سنة 1037، ولي الأمر ابنُه باديس، ولم ينس مساندة ابن النغريلة له، فعززه في منصبه. غير أن أطماع وزير المرية، تتجدد فيرسل إلى باديس يستحثه على عزل وزيره اليهودي، ويؤمله في عودة العلاقات بين المرية وغرناطة. فشل وزير المرية في الأمر، وظل باديس يطمع في عودة العلاقات، فأرسل قاضي غرناطة، أبا الحسن علي بن محمد بن توبة الى المرية دون طائل. ودخل زهير إلى غرناطة سنة 1038 فجأة، وأغلظ القول على باديس، وأثناء الحوار، أبدى وزيره أحمد بن عباس عن مخفي الأمر، ومنه عزل الوزير اليهودي، وتوجه إلى وجوه صنهاجة يريد تأييده في الأمر. رفض باديس، فكان لابد من المعركة التي رأس الجيوش أثناءها بلقين أخ باديس، وانهزم زهير وأسر ابنُ

[64] א. אשתור, קורות היהודים בספרד המושלמית, כרך שני, ממות אלמנצור עד כבוש טולדו (1002-1085), ירושלים, 1966.(أ. اشتور، تاريخ يهود إسبانيا المسلمة، ج. 2، (من موت المنصور إلى الاستيلاء عل طليطلة) (1002-1085)، القدس، 1966.

النغريلة أحمدَ بن عباس الذي قتله باديسُ في ما بعد. ونظم ابن النغريلة قصيدة بعدد أبيات سفر المزامير يشيد فيها بهذا الانتصار وبمقتل ابن عباس، وبعث بها إلى أنحاء كثيرة حيث يوجد اليهود وطلب منهم أن يجعلوا من يوم مقتل ابن عباس يوم عيد يحتفل به اليهود كل سنة، ويسمى بوريم غرناطة.

وفي صيف 1039 استنجد صاحب قرمونة بأمير غرناطة ومالقة على أمير إشبيلية، فخرج الجيش الحمودي من مالقة، وعلى رأسه ابن بقنة، وجيش باديس من غرناطة، وعلى رأسه ابن باديس وابن النغريلة. وعندما انهزم أمير إشبيلية، نظم شموئل قصيدة من 149 بيتا، وهي عدد أشتار المزامير. وفي هذه القصيدة يسمي ابنُ النغريلة ابنَ باديس، أبا مناد، وكان ذلك ليلة 4 أكتوبر 1039م وليس 23 شتنبر 1039 كما جاء في المصادر العربية.

وفي سنة 1044 ظهر جيش غرناطة، وعلى رأسه شموئل، أمام أبواب استِجَّة، وانتصر على جيش قرمونة، فصارت هذه تابعة لغرناطة.

وفي 1042 ثار أبو الأحوص معن بن صمادح التجيبي، على عبد الله في المرية، وانظم إليه باديس ومعه شموئل، فانتصروا في المعركة، ودخل معن إلى المرية، وهكذا أصبح شموئل يشارك في كل المعارك، مما مكن له ومكن لصاحبه في إمارات جنوب الأندلس.

وحدث سنة 1039 أن تنافس الوزير ابن بقنة (بربري مالقة) وأبو الفور نجا الصقلبي فيمن يخلف الأمير إدريس بن علي، فمال ابن بقنة إلى ابنه يحيى، ومال نجا إلى ابنه حسن، غير أن الكفة كانت لنجا، فاستقدم هو وحسن ابنَ بقنة وقتله، وعبر شموئل عن ذلك في شعر طويل. وكان حسن يكره حكام غرناطة. نافس الحسن بن يحيى بن إدريس الحمودي على مالقة، وبعد ثلاث سنوات خلف الوزير نجا وكان يكره البربر، وعلى الخصوص، باديس ووزيره اليهودي.

تولى نجا إمارة مالقة بعد أحداث، ثم ثار عليه البربر وحزوا رأسه، فنظم شموئل قصيدة عنوانها " لنشرب كأس الخلاص " وفيها عبر عن فرحته لخلاصه من عدو لدود.

كان شموئل رجلا رقيق المعارف يفهم آداب العرب على خلاف البربر الذين هو في خدمتهم، وكان له دور كبير في مجالس الأدب. ازدادت به كل الجوانب ثقة، وازدادت ثقة حبوس به، فعينه أيضا صاحب الشرطة. وظل ابن النغريلة على التوازن السياسي بين إمارة غرناطة وإمارة إشبيلية. وفي ظل هذا الصراع، حاول أبو نور أمير رندة القضاء على الوزير اليهودي فلم ينجح، وتجاوز ابن باديس عن ذلك حتى لا يتحزب عليه مع إمارة إشبيلية.

وفي خريف 1046/1045، خرج ابن النغريلة في الجيش لتأديب جيش قرمونة ومورون المساندتين لبني عباد، فهزمهم. وخرج في شتنبر 1047 لمحاربة جند رندة وإشبيليا، ووصف هذا الانتصار في قصيدتين طويلتين، تحدث فيهما عن مجريات المعركة بكل تفصيل. وبعد ذلك ظل أمير إشبيليا يشنع على أمراء البربر، وحرك شعراءه ليروجوا بأنهم مسلمو الظاهر ويهوديو الباطن.

وحمل باديس سنة 1048 على حدود إشبيليا مع أمراء قرمونة ومورون وأركوس، فأخفقوا في أخذها. وفي خضم هذه الأحداث دب الانقسام بين هؤلاء المتعاهدين، وأسر ابن النغريلة، وكاد يقتل، لولا أن أهل غرناطة أنقذوا حياته.

اتحد أمراء البربر سنة 1050، وتوجه باديس ووزيره إلى إشبيليا، غير أن صاحب مالقة دخل غرناطة في هذا الحين، فرجع باديس وأثخن في المهاجمين قتلا، ووصف ابن النغريلة كل هذا في شعره.

لم تستطع شيخوخة ابن النغريلة منعه من الخروج مع العسكر، فخرج صيف 1053 لمحاربة أمير إشبيليا وحلفائه، ووصف ذلك شعرا، كما عبر في قصيدة له عنوانها " زِمْرَة " (أنشودة) عن غدر أمير إشبيليا بنصرائه أمير مورون محمد بن نوح وأمير رندة أبي نور وأرقوس عبدون بن خزرون، فقبض عليهم وشجنهم ثلاث سنوات.

وشارك أيضا في صائفة 1054 التي كانت لغرناطة على قرمونة ومورون. وكانت آخر معركة له سنة 1055، في لقاء إشبيليا وغرناطة التي كان فيها النصر لهذه الأخيرة بمعية ابن النغريلة.

بعد هذه الجولة التاريخية التي مزجت بين العنصر التاريخي الحق والمستخرجات الشعرية التي هي نتاج يراع ابن النغريلة، ينتقل أشتور إلى الحديث عن الجانب الفكري المحض عند الوزير ابن النغريلة. فهو شاعر ومن كبار الشعراء، برز في فنون النظم المعروفة عند العرب، مثل شعر الخمر والوصف والطبيعة والغزل الذي له فيه فرائد. غير أنه خص بشعر الوصف، وبه فاق رفاقه الشعراء اليهود. وكانت مادة هذا الشعر هي خرجاته الحربية، ورفقته لباديس في مسارات الأندلس، خصوصا في الجنوب، حيث تداخل الجبل بالسهل والغيظ بالبحر.

وتحدث أشتور عن مجموعاته الشعرية " قرين المزامير" وقرين الأمثال" و"قرين الجامعة". ويرى أشتور، عكس من تقدمه، أن مجموع قرين المزامير لم يضعْ، كما يرى ذلك ششون[65].

[65] שמואל הנגיד, בן תהלים, [דן ירדן] ירושלים, תשכ"ו. (شموئل هنكيد، بن تهلين "قرين المزامير"، [د.ب. يردن]، القدس، 1966.

مصادر هذه الأشعار التي جمعها ابنه يوسف ورتبها، تمثلت في الأدب العربي القديم في مجمله، وكليلة ودمنة، وعيون الأخبار، والعقد الفريد، بالإضافة إلى ثقافته اليهودية في مصادرها الكبرى.

وتحدث أشتور عن معارف ابن النغريلة اللغوية، على اختلاف ما قيل في هذا الموضوع، كلما أثيرت الخصامات النحوية التي كان فيها ابن النغريلة متحزبا لأبي زكرياء حيوج، على ابن جناح، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك. وذكر كتابه الاستغناء، وهو كتاب مبني على حروف الهجاء، تناول فيه جذور اللغة العبرية، تنوعا في المعاني وربطا بسياق التوراة، ورسما للصيغ والمشتقات. كما ذكر أشتور له تفاسيره التوراتية.

ووقف بعد ذلك عند قضية نقد ابن النغريلة للقرآن. ولن نتحدث نحن عن هذه النقطة إلا بعد أن تتجمع لدينا عناصر أخرى نحن نجمعها الآن.

وأشار أشتور إلى معارف ابن النغريلة الشرعية، فبعد أن ذكر أستاذه الربي حنوخ بن موسى، وكان من كبار علماء عصره في علوم الشريعة والتلمود، قال إن ابن النغريلة نظر في التلمود البابلي والمقدسي، وأنه وضع بعد خروجه من غرناطة، شرحا بالعربي لم يعرف عنوانه، انتقد فيه تفاسير أعلام بابل اليهود، وخصوصا الربي هيا گؤون. وكان قصد بذلك أن ينتصر لعلماء الشريعة الأندلسيين. ثم تحدث أشتور عن تأليفه لكتاب كبير في الشريعة، مما طرأ في زمانه، ينطلق فيه من أقدم النصوص التلمودية، ثم يقارنها باجتهادات أعلام اليهود فيما بعد، حتى النوازل التي وقف عندها.

هذا بعض مما قاله أشتور في ابن النغريلة اليهودي، جمع فيه بين المصادر العربية والعبرية، واستخرج كثيرا من عناصره التاريخية من قصائد ابن النغريلة. وكان أشتور أحيانا، يضيف من خياله ما يعتقده تاريخا، مما جاء في قصائد الوزير.

وقد اعتمد الذين أرخوا لابن النغريلة من النقاد المعاصرين، مجامعه الشعرية، واعتبروها المنطلق الأساس في مجريات حياته. ويتطلب النظر والتفصيل في هذه القضايا، الوقوف على ديوان ابن النغريلة، وهذا لا يسمح به زمان هذا العرض. لذلك نكتفي في هذه المناسبة بالإشارة إلى المطبوع من شعر ابن النغريلة، وبعض من اهتم به من نقاد الأدب العبري، في العصر الحديث. على أمل أن نجعل من هذا البحث منطلقا لدراسة وافية، نعتمد فيها مجموع أشعار ابن النغريلة، ونوظفها في التأريخ للأحداث السياسية، بوصف صاحبها أميرا من أمراء اليهود في الأندلس. ذلك أنا هيأنا المادة لكتاب نريد أن نسميه "أمراء الأدب والسياسة اليهود في الأندلس"، وابن النغريلة مُكوّن من مكونات هذا الكتاب.

أشرنا سابقا إلى المجموعة الشعرية الثلاثية، وأولاها قرين المزامير الذي نشره دان يردن، وقرين الأمثال، ونشره ش. أبرمصون[66]، وقرين الجامعة، ونشره نفس الناشر [67].

ونشر ديوان ابن النغريلة مرتين، إذ نشره أول مرة داود شوشن[68] ومرة ثانية أ.م. هبرمن[69].

ونشر ج. شرمن دراسة جيدة بالفرنسية للديوان عنونها :"ديوان شموئل هالنـگيد، مصدرا من مصادر تاريخ الأندلس"[70]. صوب فيها كثيرا من أخطاء المحقق، ثم استخرج الحوادث الكبرى التي عاصرها النـگيد وعبر عنها في شعره، سواء تلك التي خصت دولة باديس وصراعها مع الإمارات المجاورة، أو تلك التي خصت غرناطة داخليا، في مجتمعيها الإسلامي أو اليهودي، أو تلك التي خصت الوزير نفسه في صراعه مع أعدائه ومع نفسه وأسرته. ونأمل أن نستفيد من الديوان في دراسة موسعة سننشرها فيما بعد.

وقد استخرج شرمان هذا من أشعار النـگيد ، مجموعة كلها تدور حول شعر الحرب، ونشرها في بحث مطول[71]. وهي دراسة مهمة استنبط فيها المؤلف كثيرا من الأحداث التي جاءت في كتب التاريخ، والبعض منها لم يشر إليه إلا في هذه الأشعار.

واختار شرمان، وهو صاحب أهم أنطلوجيا في الأدب العبري، وتضم كثيرا من أشعار يهود الأندلس، كثيرا من قصائد ابن النغريلة[72]، إذ اختار له واحدا وثلاثين قصيدة، فيها ما هو قصير وما هو متوسط وما هو طويل. ومثّل هذا الاختيارُ كل فنون الشعر عند ابن النغريلة. ففيه القصيدة المعبرة عن الذات والتجربة الخاصة والإشادة بالحكمة والتشكي من تنكر الخلان والشماتة بالأعداء، ووصف المعارك والخمر والغزل. وعد النقاد كثيرا من نظمه هذا جديدا في بابه، ولم يسبقه إليه شاعر من شعراء اليهود. كما اعتبروا الكثير منه اقتباسا من الموسوعة الأدبية العربية. ويمتاز القسم السياسي من هذا الشعر، بالتفصيل في أمور سياسية ربما غابت عن أعين المؤرخين العرب، لأنها تتضمن أحداثا ارتبطت ارتباطا بإمارة غرناطة وابن باديس،

---

[66] ש. אברמסון, בן משלי, תל-ביב, תש"ה (ش. ابرامسون، بم مشلي "قرين الأمثال"، تل أبيب، 1945).

[67] ש. אברמסון, בן קהלת, תל-ביב, תש"ג (ش. ابرامسون، بن قهلت "قرين الجامعة"، تل أبيب، 1953).

[68] אדיואן, [דוד ששון] , אוקספורד,תרצ"ד (الديوان، [داود ششون]، أكسفورد، 1934.

[69] אדיואן, [א.מ. הברמן] , תל-ביב, תש"ז (الديوان، [أ. م. هبرمن]، ، تل أبيب، 1947).

[70] J. schirmann, Hisperis, 35, 1948, pp.163-188.

[71] ח. שרמן, מלחמות שמואל הנגיד, ציון, א. תרת"ו, עמ. 261-283, 357-376. (معارك شموئل هنكيد، [ح. شرمن]، مجلة صيون، المجلد 1، ص. 261-283, 357-376.

[72] ח. שרמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, כרך א (1-2), כרך ב (1-2), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים-דביר, תל-ביב 1954. (ح. شرمن، الشعر العبري في الأندلس ولبوفانس، مجلد 1 (1-2), مجلد 2 (1-2), القدس-تل-أبيب، 1954.

وبالأحداث التي كانت تجري هناك في آخر ملوك الطوائف، خصوصا، بين بني عباد وأمراء ألمريا وقرمونة ومالقة. وكان ابن النغريلة فيها فرس رهان. ونضرب مثالا على ما لهذه القصائد من أهمية كبرى، قصيدة تهيلة (صلاة) ذات التسعة والأربعين ومائة بيت، وفيها سجل النـگيد انهزام جيش إشبيلية، ومقتل أيوب ابن أبي موسى، وانتفاضة يَدِّيِّر وانتصار جيش غرناطة على لورقة وموت نجا وأحداث غير هذه. ومن الجدير بالذكر أن النـگيد كان دائما يلخص الحدث الذي يريد التعبير عنه شعرا ويؤرخ له، في مقدمة كان يكتبها أصلا بالعربية بحرف عبري في رأس كل قصيدة من قصائده.

17- أ.م. هبرمان

ومن الذين خصوا ابن النغريلة، من مؤرخي الأدب العبري الحديث، بالنظر، أ.م. هبرمان، في كتابه "تاريـــخ الشعر الديني والقصيدة "[73]، فتحدث عن النـگيد وهو رجل باديس، وتحدث عنه وهو يجمع الضرائب أو يتولى أمر الوزارة، ثم تحدث عنه وهو شيخ اليهود وأميرهم، وأخيرا تحدث عنه باعتباره شاعرا حاز قصب السبق في شعر عصره. وبين أن من إبداعه تناوله أغراض الشعر العربي وإضفاءه عليها من عنديته مسحة من شخصيته. وأشار إلى أنه نظم أشعارا بالعربية نقلتها له بعض المصادر العربية، وأشار أيضا إلى أن ابنه يوسف كان ينسخ شعره وهو صغير، عندما كان يبعثه إليه من أماكن المعارك التي شهدها. وقد أشار إلى هذه النازلة كثير ممن أرخ لابن النغريلة، واعتبروا ابنه يوسف هو ناسخ أشعاره ومنسقها. وفي هذا الصدد يذكر ها برمان أن ابن النغريلة خص مجموعه المعروف بـ " قرين الأمثال "لابنيه " إلي سف" و" يهوسف" وكان يعد هذا الأخير ليحل محله وزيرا عند باديس.

ولا يوجد اليوم كتاب من كتب الشعر والأدب، مما هو في موضوع الأدب الأندلسي، عند مؤرخي الأدب اليهود، إلا ويتحدث عن ابن النغريلة. كما أن كثيرا من الدراسات اهتمت بالرجل في وجهيه، من أهمها الدراسة المهمة التي أعدها أ. مـــور، " **شموئل هالنـگيد السياسي والشاعر**"،[74] أو تلك التي كتبها إسرائيل لوين " **شموئل هالنـگيد حياته وإبداعه** "[75].

---

[73] א.מ. הברמן, תולדות הפיוט והשירה, הוצאת מסדה, בע"ט, רמת-גן, 1970. (أ.م. هبرمن، تاريخ الشعر الديني والقصيدة، مطبعة مصدة، رمت-كن، 1970.

[74] א. מור, שמואל הנגיד המדינאי והמשורר, רמת-גן 1958. (أ. مور، شموئل هنكيد السياسي والشاعر، رمت-كن، 1958.

[75] ישאל לוין, שמואל הנגיד, חייו ויצירתו, תל-אביב, 1963. (اشئل لوين ، شموئل هنكيد حياته وإبداعه، تل-ابيب، 1963.

وهناك كتب نقدية أخرى كان فيها ابن النغريلة وشعره مادة غزيرة وممتعة. من هذه، كتاب يلين " **تراث الشعر الأندلسي [العبري]** "[76]. وكتاب دان بكيس " **الشعر الديني والتراث الشعري**"[77]، والكتابان معا دراسة نقدية تحليلية، تقارن بين الشكل والمضمون، وتتحدث عن فنون الشعر ومعانيه وبلاغته وتأثره وتأثيره.

وختاما، نشير إلى أن مسألة من المقصود عند ابن حزم بابن النغريلة، في كتابه "**الرد على ابن النغريلة اليهودي** " هل هو الأب إسماعيل أو الابن يوسف، تحتاج إلى كثير من التدقيق والتأني، وقد رجح إحسان عباس، في مقدمة تحقيقه لرسالة الرد، أن يكون المقصود هو يوسف ابن النغريلة، وليس أبوه إسماعيل[78]، نظرا لقرائن استخرجها من الرسالة نفسها، ومن سابق تقدير من ابن حزم لإسماعيل، كما دل عليه ما جاء في كتاب الفصل[79]. وقد يكون الأمر كذلك، دون أن نقبل به على أنه الأمر الواقع، كما رأى ذلك إحسان عباس نفسه رحمه الله، اعتبارا لأن ابن بسام اسند الفعل لإسماعيل، حيث قال: "ألف [إسماعيل بن النغريلة] كتابا في الرد على الفقيه أبي محمد بن حزم...وجاهر بالكلام، في الطعن على الإسلام..."[80]. ولأن ابن بسام هو نفسه وَهِمَ فنسب أحداثا خصت يوسف لأبيه إسماعيل، لذلك لا تدرى الحقيقة من أقواله، وليس بين أيدينا ما يفصل في أمر مَن المقصود بـ "**رسالة الرد**"، الأب أم الابن؟ بحث سيظل مفتوحا لعل الوثائق في يوم من الأيام تسعف بالجواب.

مجتمع عرف هذا الضرب من التناور والمناورات، وتداخلت فيه الأعراق حتى النسيج، سيعرف تجارب من التدبير والسياسة، بل السياسات، وننتقي من معارف ابن رشد وجها من وجوه هذه السياسات، في هذا السفر الذي خصصناه للثقافة العبرية اليهودية في الأندلس، باعتبار أن كتب ابن رشد السياسية، في معناها الواسع، وصلتنا في ترجمات عبرية بعد أن ضاعت أصولها العربية، وباعتباره كان ركيزة من ركائز ما اعتمده اليهود في مؤلفاتهم الفلسفية والمنطقية والأخلاقية بل والأدبية، وباعتبار أن العبرية كانت هي وحدها الحاملة لبعض نصوصه، خصوصا السياسية. ولهذا السبب وحده ولا غير، أدرجنا بعض نظراته في الموضوع، في ثمرات الثقافة العبرية اليهودية في الغرب الإسلامي.

---

[76] דוד ילין, תורת השירה הספרדית, האוניברסטה העברית, ירושלים, 1972. (داود يلين، تراث الشعر العبري الأندلسي، الجامعة العبرية، القدس، 1972.

[77] דן פגיס, שירת החול ותורת השיר, מוסד ביאליק, ירושלים, 1970. (دن فيكس، الشعر الدنيوي والتراث الشعري [العبري]، موسد بياليك، القدس 1970.

[78] الرد على ابن النغريلة اليهودي [تحقيق إحسان عباس]، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1960/1380، ص. 17-18.

[79] نفسه، ج. 1، ص. 245.

[80] الذخيرة، القسم الأول، المجلد الثاني، ص. 766.



سياسات المدينة
من سياسة المدينة لأفلاطون
إلى الضروري في السياسة لابن رشد[1]

عاش ابن رشد تجربة فريدة قل من عاشها من المفكرين زمانه وقبل زمانه. فقد رأى النور في مجتمع يختلف أصلا، ذهنا وعادات وتقاليد، عن ذوي السلطان الوافدين، وتقاطرت على هذا المجتمع أجناس من الخلق اختلفت أهواؤهم ومللهم، وفتح أذرعه لكل القدرات، واستقطب العلماء من كل الأمصار، ومكن للعمران، فنافس العلمُ العلمَ، ونافست السياسةُ السياسة، وتنافس أصحاب ذا وذاك، في حين بدأت أطماع الجار المهزوم البارحة، تزداد نهما للأخذ بالثأر. وظل هاجس الأمن مشفوعا بالرغبة في الخلق والإبداع، وظلت الرغبة في الحياة مشفوعة بإعداد العدة لرد عدو لا يُدرى أهو من ذوي القربى أم هو من ديار الكفر. حال استنجدت بالضفة الأخرى، وكان في النجدة هَمٌّ آخر جمع بين العلم والحكم والحِلم، بين إرادة الوحدة وحب الذات. معاناة لم ينج من مصابها الحاكم وهو على كرسي حكمه، أو العالم وهو في هيكل تأمله وبحثه. فاختلف للأمر وفي الأمر قرارُ الحكام، فساروا مسارا جمع طرفاه بين العدل والظلم. واختلف للأمر وفي الأمر قرارُ العلماء، فساروا مسارا جمع طرفاه بين الخنوع والرضى أو الرفض والإباء، بين إرادة التغيير أو الفرار إلى التوحد. وكان ابن رشد أكبر الممتحنين في هذا الواقع الغريب، إذ كان من الذين رفضوا الخضوع ورفضوا ترك الحبل على الغارب في نفس الآن. ولم ينحصر همه فيما يضطرم في الأندلس، بل زيد عليه هم هو من خاصيات الضفة السفلى. ولم تنحصر هموم عقله في علم له بعده في إرث عربي إسلامي ورثه رغما عن أنفه، بل انضافت إليه هموم إرث علم هو غريب عليه في النسب والعرق. وجعل ابن رشد معارفه كلها في خدمة واقع الحال. وواقع الحال ارتبط دوما بطرفي النقيضين المشار إليهما. فرض هذا الحمل الثقيل على فيلسوف قرطبة أن يخص السياسة ونظم الحكم بكثير من وقته، إذا لم نقل بكل وقته، فهو قاضي القضاة، وهو الفقيه، وهو الفيلسوف، وهو الطبيب، وهو الناظر في تاريخ الأمم. ولأن هذه القضايا كانت دوما مرتكز الأمم السالفة ذات المجد، وخصوصا أمة اليونان، مال ابن رشد إلى أكبر العقول عند اليونان: أرسطو، فشرح الموسوعة الأرسطية، واشتهر بذلك، حتى قال فيه علماء اللاتين: "**إن أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو**"، وخصوصا منطق أرسطو الذي يعتبر أداة للنظر في الأمور، وبالذات النظر في أمور الدولة، التي تحتاج إلى "القياس" و"التحليل"

---

[1] نشر المقال في **فضاءات ابن رشد**، الملتقى الثاني، جامعة القاضي عياض، مركز الأبحاث حول التحولات المعاصرة، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، 2001، من صفحة 37 إلى 57.

و"البرهان" و"الجدل"، ووسائل التعبير عن كل هذه، بـ "المقولات" و"الخطابة" و"الشعر"، بل و"السفسطة" أيضا.

وقف ابن رشد على نظم الحكم اليونانية وأنواعها في كتاب "الخطابة" وكتاب "الشعر"، اللذين لمحا للأمر تلميحا لم يشبع رغبته فيما يريد. فاستشعر عظيم ما فاته في كتاب "سياسة" أرسطو الذي لم يصله. ومن هنا كان شديد الرغبة، بل جامح الرغبة في العثور على كتاب "السياسة". وكان يتصور ما يتضمنه هذا الكتاب من غزير علم، وبعيد نظر في هذا الذي يشغل فيلسوف الضفتين، بل الضفاف فيما بعد. ولم يَجُد القدر بكتاب "السياسة"، وكان ابن رشد يعلم أن التلميذ لا يمتاح إلا من الأستاذ، وأرسطو تلميذ أفلاطون صاحب "**السياسة المدنية**" أو "الجمهورية"، كما كان يسميها أهل ذلك الصقع، فارتأى أن يقضي بالموجود الشاهد في انتظار المفقود الغائب.

معاناة في واقع الحال، ومعاناة في البحث، نريد أن نتلمسها في هذا العرض، عن طريق النظر في النصوص المتقاربة، رغبتنا في ذلك أن نقدم النصوص بلغتها الأصلية، لنلمس ما فعله ابن رشد في كتاب "**الضروري في السياسة**" الذي أفاء الله علينا بأن مكننا من إرجاعه إلى لغته بعد غربة دامت قرونا، وهي منة لا نستطيع أن نشكر الله عليها إلا بدوام الحمد والتسبيح، لأن ربط اسمنا المتواضع برجل صنع التاريخ والحضارة، أمر فوق المبتغى، وجزاء في هذه الدار قبل الأخرى.

إذن يتمثل العرض في تقديم النصوص الأساسية المتشابهة المتكاملة، مما مهد لكتاب "الضروري في السياسة"، على أمل أن نعود إلى الموضوع، لنقارن بين نظر أرسطو، وهو يتحدث في كتابه "السياسة" [2]، ونظر ابن رشد الذي صبغ أفكار أفلاطون بكثير من أفكار تلميذه أرسطو الذي تعشقه الشارح الأكبر. وأول هذه النصوص من كتاب:

1- الخطابة لأرسطو (الترجمة القديمة)

كتاب الخطابة من الكتب المنطقية كما هو معروف، ولم يعرف مترجمه العربي، إذ بقيت منه ترجمة سيئة لمجهول، وقد تكون له ترجمة من صنع إسحاق بن حنين، إذ

[2] تناول ارسطو نظم الحكم التي سبق ان عرض لها استاذه افلاطون، فقسم الاحكام السياسية، او نظم الحكم إلى: الأحكام السياسية القوية وهي: 1- الملكية، وهي أنواع. 2- حكم الأعيان = الارستقراطي. 3- حكم الجمهور من اجل المصلحة العمة.
الأحكام المنحرفة عن القوية، وهي: 1- حكم الطغيان، وهو انحراف عن الحكم الملكي. 2- حكم الأقلية = الألغاشية، وهي انحراف عن حكم الأعيان. 3- الحكم الشعبي من أجل المصلحة الخاصة، وهو انحراف عن حكم الجمهور من اجل المصلحة العامة. وتحدث أرسطو طويلا عن هذه الأحكام او السياسات خصوصا في الباب الثالث، الفصول الخامس والتاسع والحادي عشر.

يقول ابن النديم في فهرسته: " يصاب بنقل قديم، وقيل إن إسحاق نقله إلى العربي، ونقله إبراهيم بن عبد الله"[3] نشر هذه الترجمة عبد الرحمن بدوي. [4]

وجاء ذكر أنواع السياسة المدنية كالآتي:

"المدنيات أربع: الدمقراطية وهي التسلط على المدينة، ومنها خساسة الرياسة، ومنها الأرستقراطية، وهي جودة التسلط، ومنها وحدانية الرياسة. والحكومة في هذه هي ما ينبغي أن تكون في الجماعة والكل.

فالديمقراطية هي المدينة التي تقسم فيها الرياسة بالقرعة.

وأما خساسة الرياسة فإنها التي تسلط فيها المتسلطون بأداء الإتاوة.

وأما جودة التسلط فهي التي تكون على طريق الأدب، أعني المطيعة للسُنن، فإن الذين يشيرون بالسنن يتسلطون بجودة التسلط، لأن هؤلاء لا محالة يُرون فرهة [حذقا] ذوي حزم. ولهذا المعنى سميت هذه المدينة بهذا الاسم.

وأما وحدانية التسلط فهي كاسمها، أعني المدينة التي يكون فيها سلطان على كل واحد. فمن هذه ما يكون تسلطه بنظام وهو الأمير، ومنها ما هو قنية غير محدودة.

...فغاية الدمقراطية الحرية، وغاية الخساسة الرياسة باليسار، وغاية الأرستقراطية ذوات الأدب والسنة،وغاية القنية الحفظ والاحتراس".(ص. 37).

لخص ابن رشد كتاب الخطابة سنة 570-1175/571-1176، فما الذي أضافه في تلخيصه للنص الأصلي؟ ذاك هو ما يأتي في الفقرة الآتية:

2- تلخيص الخطابة

نُشر تلخيص كتاب الخطابة عديدا من المرات، إذ نُشر جزءا منه لازنيو، ثم نشر كاملا بعناية عبد الرحمن بدوي فمحمد سليم سالم، واهتم بالنص وترجمه إلى اللغة الإنجليزية أ.م. سلام. [5]

---

[3] ابن النديم، الفهرست، [تحقيق أحد الأساتذة]، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1978 ، ص. 349.

[4] أرسطو طاليس، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959 .

[5] Lazinio Fausto, Il Commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotel , pubblicato per la prima volta nel testo arabo, pubblicazioni del Instituto di Studi superiori practici e di perfezionamento in Firenze. Sezione de filosofia e flologia-Accademia Orientale, vol. 1, fasc. 1-3(Firenze Tipografia dei Successiori Le Monnier, 1877-78)

- Lazinio Fausto, "Studi sopra Averroe" Annuario della Societa Italiana per gli Studi Orientali 1 (1872) pp. 125-129.

ابن رشد تلخيص الخطابة [تحقيق عبد الرحمن بدوي] وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، 1959 و(ط. مكتبة النهضة المصرية، 1960). تلخيص الخطابة [تحقيق محمد سليم سالم] لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1967.

Sallam, A.M.A, Averroes' Commentary on the Thrd Book of Aristotele's Rhetoric, First editio of the Arabic text, English translation, Notes and Indices, (Oxford, 1952), D. Phil. Thesis.

وانظر أيضا لويس شيخو، مقالات لمشاهير العرب على الجزء الثاني من علم الأدب، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1887-1889 .

ومن البين أن ابن رشد كان أشد فهما وأجمل عبارات من عبارات هذا الترجمة القديمة المجهولة المترجم. فهل استعمل ابن رشد نصا آخر لم يصلنا أم كان هو أبعد في فهم النص؟ قضية أخرى تتطلب بحثا خاصا ليس هذا موضوعه. وهذا تلخيص أبي الوليد وهذه زياداته:

"والسياسات بالجملة أربعة: السياسة **الجماعية**، وسياسة **الخسة**، وسياسة **جودة التسلط**، وسياسة **الوحدانية**، وهي **الكرامة [الكرامية]**. وهذه السياسات كلها المقصودُ بالسنن الموضوعة فيها إنما هو المدينة والكل لا الشخص.

1- فأما المدينة الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت، لا عن استهال، إذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحـــــد فضل](ص.68).

2- وأما خسة الرئاسة فهي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدينة بأداة الإتاوة والتغريم، لا على جهة أن تكون نفقة الحماة والحفظة ولا عدة للمدينة على ما عليه الأمر في السياسات الأخرى، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول. فإن جعل لهم حظا من الثروة كانت رئاسة الثروة، وإن لم يجعل حظا من الثروة كانت رئاسة التغلب، وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول. وكانت محاماته عنهم بمنزلة محاماة الإنسان عن عبيده.(.ص. 69)

3- وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والإقتداء بما توجبه السنة. فإن الذين يشيرون بما توجبه السنة هم متسلطون بجودة التسلط. وهذا هو التسلط الذي يحصل به صلاح حال أهل المدينة والسعادة الإنسانية. ولذلك كان هؤلاء أهل فضائل واقتدار على الأفعال التي تصلح المدينة، وأهل حزم وتحرز مما شأنه أن يفسد المدينة من خارج أو من داخل. ولذلك سميت هذه المدينة بهذا الاسم. وهذا التسلط الذي ذكره صنفان: رئاسة ملك، وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية. والثانية: رياسة الأخيار، وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تعرف بالإمامية، ويقال إنـها كانت مـوجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر. (69)

4 - وأما وحدانية التسلط فهي الرئاسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرئاسية، وألا ينقص منها شيء بأن يشارك فيها غيره، وذلك بضد مدينة الأخيار." (69)

هكذا لخص ابن رشد رأي أرسطو الوارد في كتاب الخطابة له. فكيف تناول أفلاطون أنواع السياسة المدنية في جمهوريته؟ وما هي عباراته لنقرنها بالضروري في السياسة الذي هو تأمل أبي الوليد في هذه الجمهورية؟

3- كتاب السياسة المدنية لأفلاطون

بعد أن خصص أفلاطون الفصول السبعة الأولى من جمهوريته للحديث عن الشروط الموضوعية والعلمية المؤدية إلى قيام الدولة، وبعد أن تحدث عن طبقات أهل المدينة ودور كل منهم، وبعد أن ذكر الشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم الفيلسوف، وبعد وصفه المدينة الفاضلة البعيدة المنال، رجع في الفصل الثامن ليتحدث عن نظم الحكم ، وهي: "الحكومة المشهورة في كريت وإسبارطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب والمكانة، تسمى بالأوليجاركية، وهي حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة على عكس السابقة، وأعني بها الديمقراطية. وأخيرا حكومة الطغيان، التي يظن أنها حكومة مجيدة، والتي تتجاوز الأخريات جميعا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع...هناك...حكومات الملكية الوراثية، وتلك التي يمكن شراء مناصب الحكم فيها، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التي ذكرتها، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونان"[6].

4- كتاب السياسة المدنية للفارابي

سبق أبو نصر الفارابيُ ابنَ رشد في الزمان وفي النظر إلى سياسة المدينة لأفلاطون، ونريد من الإتيان بنص الفارابي الخاص بنظم الحكم، تمكين القارئ من مقارنة آراء المعلم الثاني والشارح الأول في هذا الباب، ليطلع على مدى جهد ابن رشد وما أضافه إلى جهد من سبقه. وهذا نص الفارابي مأخوذا من كتابه **"كتاب السياسة المدنية"** الملقب **بمبادئ الموجودات** [7]:

"والمدينة **الفاضلة** تضادها المدينة **الجاهلة** والمدينة **الفاسقة** والمدينة **الضالة**.

وفي المدينة الفاضلة من الخلق: النوابت، وهم بمنزلة "الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس". وفيها البهيميون بالطبع، وهم ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلا. وهؤلاء نوعان: نوع يكون مثل ما تكون عليه البهائم الإنسية، ونوع يكون مثل ما تكون عليه البهائم الوحشية...

"وأما أهل الجاهلية فإنـــهم مدنيون ومدنـــهم واجتماعاتهم المدنية على أنحاء كثيرة: (ص.87) منها اجتماعات ضرورية [ومنها اجتماع أهل المدح في المدينة

---

6 جمهورية أفلاطون، [ترجمة فؤاد زكرياء] ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف النشر.1968 ص. 287.

7 "كتاب السياسة المدنية" الملقب بمبادئ الموجودات، [تحقيق فوزي متري نجار]، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.

الممدوحة][8] ومنها اجتماع أهل النذالة فـ [illegible] النذلة. ومنها الاجتماع الخسيس في المدن الخسيسة. ومنها اجتماع [illegible] ن ـسرامية. ومنها الاجتماع التغلبي في المدن التغلبية. ومنها [illegible] ي في المدينة الجماعية ومدينة الأحرار".

"فالمدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الأبدان وإحرازه. ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة: مثل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية وغير ذلك. والصيد واللصوصية كل واحد منهما إما مخاتلة وإما مجاهرة. وقد يكون من المدن الضرورية ما يجتمع فيه جميع الصنائع التي يستفاد بها الضروري. ومنها ما تكون المكاسب للضروري فيها بصناعة واحدة، مثل الفلاحة وحدها أو واحدة أخرى غير ذلك. وأفضل هؤلاء عندهم أجودهم احتيالا وتدبيرا وتأتيا فيما يصل به إلى الضروري من الوجوه التي بها مكاسب أهل المدينة. ورئيس هؤلاء هو الذي له حسن تدبير وجودة احتيال في أن يستعملهم فيما ينالون به الأشياء الضرورية و حسن تدبير في حفظها عليهم، أو الذي يبذل لهم هذه الأشياء من عند نفسه.

"ومدينة النذالة واجتماع أهل النذالة هو الذي به يتعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار، وجمعها فوق (ص.88) مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان. وذلك إما من جميع وجوه المكاسب وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالا في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار وفيما يحفظه عليهم دائما. واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ينال الضروري، وهي الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك.

"مدينة الخسة والاجتماع الخسيس هو الذي به يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس أو باللذة من المتخيل، من اللعب والهزل أو هما معا، وكذلك التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح. واختيار الألذ من هذه طلبا للذة لا طلبا لما به قوام البدن ولا ما ينفع البدن بوجه، بل ما يلذ منه فقط، وكذلك من اللعب والهزل. وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجاهلية، لأن غرض هذه المدينة إنما يمكنهم بلوغه بعد تحصيل الضروري وبعد تحصيل اليسار، وبالنفقات الكثيرة. وأفضلهم وأسعدهم وأغبطهم من تأتته أسباب اللعب أكثر ونال الأسباب الملذة أكثر.

[8] هذه الجملة ساقطة في النص العربي، وقد أثبتناها من الترجمة العبرية التي صنعها شموئل ابن تبون التي نشرها صبي إسحق بيلياوسقي، لايبزك، 1849 ، ص. 47.

"والمدينة الكرامية واجتماع الكرامة هو الذي به يتعاونون على أن يصلوا أن يكرموا بالقول والفعل. وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخرى أو بأن يكرم بعضهم بعضا. وكرامة بعضهم لبعض إما على التساوي وإما على التفاضل. والكرامة بالتساوي إنما (ص.88) تكون بأن يتقارضوا الكرامة : بأن يبذل أحدهم للآخر نوعا من الكرامة في وقت ليبذل له الآخر في وقت آخر ذلك النوع من الكرامة أو نوعا آخر قوته عندهم قوة ذلك النوع. والتي هي بالتفاضل هي أن يبذل أحدهما للآخر نوعا من الكرامة ويبذل الآخر للأول كرامة أعظم قوة من النوع الأول. ويجري هذا كله عندهم كذلك باستيهال: بأن يكون الثاني يستأهل كرامة إلى مقدار مّا والأول يستأهل كرامة أعظم. وذلك حسب الاستيهالات عندهم. فإن الاستيهالات عند أهل الجاهلية ليست بالفضيلة، لكن إما باليسار وإما بمؤاتاة أسباب اللذة واللعب وبلوغ الأكثر من هذين، وإما ببلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان مخدوما مكفيا كل ما يحتاج إليه من الضروري، وإما أن يكون الإنسان نافعا وذلك بأن يكون حسن الفعال إلى آخرين من هذه الثلاثة".

هكذا قرأ الفارابي أفلاطون، ومن أكيد المنطق أن تكون هذه القراءة بين يدي ابن رشد وهو يتأمل كتاب "**سياسة المدينة**" لأفلاطون، وهذه هي قراءته هو كما نقلها لنا كتابه "**الضروري في السياسة**" أو "**مختصر كتاب سياسة المدينة**" الذي ترجمناه من العبرية إلى العربية.[9]

5- المقالة الثالثة

"[45- أنواع السياسات: سياسة الملك الفاضل وسياسة الأخيار]

[251] ولما انتهى الكلام في هذا الجزء من هذا الفن، وهو الكلام في سياسة المدينة الفاضلة، رجع بالقول إلى ما بقي به من هذا العلم، وهو الكلام في السياسات غير الفاضلة. وهو إنما عرف بالبسيطة منها فقط، وكيف يؤول بعضها إلى بعض، وقارن بينها وبين السياسة الفاضلة وبين بعضها بعض، وعرف أي السياسة هي في غاية المناقضة للسياسة الفاضلة، وأيها توضع ما بين هاتين السياستين، أعني الفاضلة [و]التي في الطرف المناقض لها. وعرف بتدرج الوسائط التي بين الطرفين المتناقضين، وكيف تتدرج تلك الوسائط [وتتعاقب] أطرافها، كما هو عليه الحال في سائر المتقابلات التي بينها أكثر من وسيط واحد، غير أنها تختلف. مثال ذلك اللون الأبيض فمناقضه هو الأسود، وبين الأبيض والأسود وسائط، غير أنها متراتبة، أعني أن بعضها أقرب إلى الأبيض وبعضها أقرب إلى الأسود. وبين أنه إذا كان الأمر في

[9] إبن رشد، الضروري في السياسة، (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، [ترجمة أحمد شحلان] سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات إبن رشد: (4) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

السياسة كذلك، فتحول الطرفين اللذين هما في أقصى طرفي النقيضين، بعضهما إلى بعض، إنما يكون بتحولهما بدءا إلى ما عليه الوسائط. وذلك أيضا حسب ترتيب هذه الوسائط، أعني أنهما يتحولان أولا إلى أقرب الوسائط ثم إلى الذي (ص. 167) يليه فالذي يليه إلى أن يتحول الطرف الذي هو أقصى الطرف إلى أقصى الطرف المناقض له. (مل 121) [10]

[252] وسنزيد ذلك فضل بيان عندما نصل إلى أقوال أفلاطون في ذلك، ونقيس أيضا بين هؤلاء القوم (رؤساء المدن) فيما هم عليه، وبينهم وما يحصل لهم أيضا من لذات تأتي لهم من سياسة سياسة، [وما عليه كل منهم] هداية ورشادا. فهذه هي جملة الأقاويل الضرورية التي يتضمنها هذا الجزء من كلام أفلاطون، ونحن نشرح ما قاله في هذا جزءا جزءا، فتقول: (مل121)

[253] إن أفلاطون يرى أن السياسات البسيطة التي تنشأ عليها هذه المدن هي في الجملة خمسة أنواع: النوع الأول السياسة الفاضلة التي تقدم الكلام فيها، والثاني رياسة الكرامة، والثالث رياسة الرجال القلة وهي خدمة المال، وتعرف أيضا برياسة الخسة، والرابع الرياسة الجماعية، والخامس رياسة وحدانية التسلط. فإذا قسمت الرياسة الفاضلة إلى رياسة الملك ورياسة الأخيار، صارت الرياسات أنواعا ستة.(المصطلحات من تلخيص الخطابة). (مل 121)

[254] فإذا قام بهذه السياسة من اجتمعت فيه خمسة شروط ، وهي: "الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخييل، والقدرة (ص. 168) على الجهاد ببدنه، وأن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية"، فذاك هو الملك على الإطلاق، وسياسته هي سياسة الملك الحق. (مل 121)

[255] أما إذا لم "يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه كلها، ولكن توجد متفرقة في جماعة بأن يكون أحدهم يعطي الغاية والثاني يعطي ما يؤدي إلى الغاية والثالث تكون له جودة الإقناع"، والرابع تكون له جودة التخييل والخامس يكون له القدرة على الجهاد"، فيتعاونون جميعاً على إيجاد هذه السياسة وحفظها، فهؤلاء هم الذين "يسمون الرؤساء الأخيار وذوي الفضل ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل ". (مل 121)

[256] وقد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفا بالشرائع التي سنها [المشرع] الأول، "ويكون له قدرة على استنباط" ما لم يصرح به [المشرع] الأول: فتوى فتوى وحكما حكما.

---

[10] الرقم هنا يشير إلى صفحة "الجمهورية" لأفلاطون، ترجمة فؤاد زكرياء، في الطبعة المشار إليها أعلاه، حيث وردت الفقرة التي ينظر فيها ابن رشد.

وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، "فهذا يسمى ملك السنة".

[257] وقد يتفق أن لا تجتمع هاتان [الصفتان الأخيرتان] في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدا دون أن يكون فقيها [والآخر فقيها دون أن يكون مجاهدا]، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام.(ص. 169)

[258] و نحن نرى أن هناك أيضا نوعا آخر من السياسة، وهي سياسة صاحب الشهوة، وغاية أصحاب هذه السياسة بلوغ اللذة دون غيرها. فإذا أضفت إلى هذه السياسات سياسة الضرورة تكون أصناف السياسة ثمانية.

[55- سياسة الكرامة: المال والتمتع ونشدان الشرف والمجد]

[259] أما السياسة الفاضلة فقد انقضى القول فيها. أما السياسة الكرامية والمدن الكرامية، فهي المدن التي يتعاون أهلها على طلب الكرامة وبلوغها. والكرامة في حقيقة أمرها إنما تكون بين شخص وشخص إذا اعتقد أحدهما أن للآخر كمالا مّا، وأنه لا يُعصى له أمر. وقد يكون هناك أيضاً نوع آخر من الكرامة يسوس دون أن تخضع فيه نفس المكرَّم لصاحب الكرامة، وإنما تكون هذه الكرامة جزاء على كرامة أخرى، أو من أجل مال أو نفع [متبادل]. وهذه الكرامة إنما تكون بالتساوي، ويدققون في طلب ذلك التساوي ما أمكن ذلك، أعني كرامة السوق.

[260] وأما النوع الأول، من كرامة [التساوي] فهو لا يكون بالمفاضلة بين الأشياء التي ينبغي أن تقوم عليها تلك الكرامة. وهذا النوع من الكرامة (ص.170) أولى بأن تقصده المدن الكرامية، ولذلك فهي تتدرج فيه تدرجا إلى أن تصبح شبيهة بالمدينة الفاضلة، إلا أن الفرق بين الاثنتين هو أن الكرامات في المدينة الفاضلة إنما هي أمر تابع للفضائل، وللأشياء الملائمة التي هي في الحقيقة ملائمة لا على أن أنها كرامة مقصودة لذاتها، بل بصفتها ظلا يلازم الفضيلة. وأما في المدن الكرامية، فالكرامة فيها هي المقصودة بذاتها: وهي عندهم بمثابة الحروف الهجائية التي تتألف منها أسماء الأشياء المناسبة والتي يعتقد الجمهور أن طريقة تأليفها تنقل ما هو عليه تركيب الأشياء.

[261] ومن بين الأشياء الملائمة عندهم، اليسار والنسب "ومواتاة أسباب اللذة، أو اللعب بالنرد أو بلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان نافعا، وذلك بأن يكون حسن الفعال" (الفارابي).

[262] ويظهر أن أكثر الأشياء إجلالا في الكرامة هو حب القتال والغلبة، وأن يظل الإنسان سيدا، ولا يرضى بأن يكون مسودا يخدم الناس ولا يخدمونه. فهؤلاء

يظنون أن بالفضيلة الأولى يكون استئهال الكرامة. ويعرف هؤلاء عند الناس بكبار النفوس، وخاصة إذا استطاعوا أن يجمعوا بين القدرة والنصر، وبالجملة بين والخير والنفع. وتكون القدرة بتقويم القوة الجسمية والنفسية والأدوات التي هي من خارج.

[263] والرجال الذين هم على هذه الصفة، هم الذين يكونون سادة في مثل تلك المدن، ومرتبتهم في الكرامة بحسب مرتبتهم في تلك الأشياء الملائمة (= التي تستأهل بها الكرامة). ومن منهم لم تتهيأ له أسباب الكرامة ليجمع (ص.171)السيادة من أطرافها، صارت له السيادة مجزأة، فيكون سيداً من جهة ومسوداً من جهة أخرى. ولذلك يحكى عن المنصور بن أبي عامر أنه كان [يتظاهر بالطاعة لأمير المؤمنين هشام المؤيد ويتمثل بقول الشاعر:

أهين لهم نفسا لأكرمها بهم ولا يكرم النفس الذي لا يهينها [11]

[264] ويتخذون في هذه السياسة الكُسَى الفاخرة المنسوجة من كل ثوب رفيع، والأرجوان [مما هو خاصة بـ] الملوك، ويعتلون عروش الذهب، لأن هذه كلها عند بادئ الرأي، كمالات ومعارف. وأولى الناس من هؤلاء بالرياسة من تجمعت له كل هذه الشارات، وكانت له القدرة على أن توزيعها [على أهل المدينة] بعدل ثم يحفظها فيهم. وهذا هو العدل الموجود في هذه المدينة. (مل 122).

[265] ويظهر أن أفضل هذه المدن هي التي بلا فضائل، وذلك لأن الفضائل التي هي في بادئ الرأي تؤخذ فيها كفضائل، والفضائل الحقيقية تصبح من بادئ الرأي. ولذلك فأمثال هؤلاء يطلبون الأفعال التي يبقى لهم بعدها الذكر الحسن، ليصيروا مكرمين في حياتهم وبعد مماتهم. (مل 122).

[266] فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة، يندر أن يوجد في أمة بسيطة. ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن. ولتعلم أن هذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيرا.

[56 - سياسة الخسة: المبالغة في الخراج والإسراف في النفقة]

[267] أما سياسة أصحاب الخسة (أو النذالة) فهي السياسة "التي يحرص أصحابها على جمع الخراج والثروة والأخذ بما يفوق مقدار (ص. 172) الحاجة، ينفقون منه على أنفسهم بإسراف، ولا يشركون في ذلك أحدا ممن هو خارج عنهم.

[268] واليسار نوعان: يسار بالطبع ويسار بالوضع. فاليسار بالطبع هو الذي يطلب به الإنسان كمال النقص الحاصل في وجوده بغيره. [ويكون] ذلك في المطعم

---

[11] قومنا هذه الفقرة من كتاب "ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية"، للدكتور محمد بنشريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999 ص. 256.

والملبس، وكذا في أماكن سكن الإنسان، أو بالتوسع في امتلاك هذه وفي آلات الصنائع الخادمة لهذه الأشياء، وبعد ذلك في المواد التي تكون به هذه الأشياء. (مل 122).

[269] وأما اليسار الذي بالوضع فهو الدنانير والدراهم وما يقوم مقامها. وهذه لا تكمل النقص الطبيعي في الإنسان، ولذلك لا توجد في جميع المدن، وإنما تدعو الحاجة إليها في المدن الجماعية عند المعاملات [المالية] وعند وجود وسيط. ولذلك كانت الدراهم والدنانير رسما ملائما لأي مال اتفق، إذا ما استحب ذلك من عرف بتبادل [القيم]. وهي أيضا رسم [رمز] على القدرة (= الشرائية) الملائمة، وقول فصل في كل الأشياء ومعيارا لها. ولذلك يظن أنها أنفس الأموال وأكثرها ملاءمة للجمع والكسب، وذلك أنها بالقوة جميع الأشياء والأموال وأنها مع ذلك سهلة الحمل.(مل 122).

[270] وأمير هؤلاء أكثرهم يسارا، وهو صاحب القوة فيهم. فإذا اجتمع إلى هذا أن كان له فيهم حسن التدبير بما يكسبهم من يسار وبحفظه فيهم دوما، صار فيهم أولى بالسيادة في هذه المدينة. (122) (ص.173).

[271] ويحصل اليسار أصلا من جميع الأشياء الضرورية، مثل الفلاحة والرعي والقنص، ويحصل أيضا بالتجارة والسخرة وغيرها. فهذا هو اجتماع اليسار، وهو المقصود من الاجتماع [ذاته]، ورئاسته هذه تعـــرف برئاسة القلة (= الأوليغارشيا). لأن طلب الأموال يلزمهم أن يكونوا قلة بالضرورة، وأن تكون الأغلبية في هذه المدينة هم الفقراء. كما سيتبين فيما بعد. (مل 122)

[57 - السياسات الجماعية أو مدينة الحرية]

[272] فأما [المدينة] الجماعية فهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مطلقا من كل قيد] ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شيء تهفو إليه نفسه من أمور الجماعة، ولذلك ينشأ في هذه المدينة جماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرى: فيكون فيها قوم ممن يحب الكرامة وقوم يحبون اكتساب الأموال وآخرون يحبون التغلب. وغير بعيد أن يكون فيها ما له فضائل بها يتحرك. ولذلك تنشأ في هذه المدن كل الصنائع والهيئات، وتكون معدة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن. (123/122مل).

[273] وبين أنه لا سيادة [في هذه المدينة] إلا بإرادة المسودين أو تبعا للقوانين الأولى (الفطرية)، لأنه يظن أيضا في هذه المدينة، أنه لا ينبغي أن يسمح لكل واحد من الناس أن يفعل ما يشاء، لأن هذا يقود إلى أن يقاتل بعضهم بعضا ويسلب البعض منهم البعض الآخر. فهذه أيضا شهوة من الشهوات التي طبع عليها كثير من الناس. ولذلك فمما لا ريب فيه أن تحفظ على الناس حقوقهم الأولى، وهي الأماكن التي

يختارها أهل المدينة أول مقدمهم إلى هذه المدينة. وكذا مطعمهم مما هو موجود بها أيضا. يلي ذلك حقوقهم الثواني التي هي البيع والشراء. تليها حقوق ثوالث هي هيئاتهم [ما يكون عليه أمرهم في المدينة] وما شابه ذلك (123مل) (ص. 174).

[274] وبين أن البيت في هذه المدينة هو المقصود الأول. والمدينة إنما هي من أجله، ولذلك كانت المدينة أسروية (= تقوم على الحسب والنسب) في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة. ولكل من أهل هذه المدينة، إذا أراد، أن يستمتع بجميع الطيبات. ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية [المترجم العبري قرأها الحكمة]، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد، ببادئ الرأي، أنه أحق بأن يكون حرا. (123مل).

[275] ويشبه أن تكون هذه المدينة هي الأولى من المدن التي تنشأ على الضروريات، لأن الناس إذا حصل لهم الضروري نزعوا إلى ما يشتهونه، فتتجدد هذه المدينة ولا بد. والاجتماع في هذه المدن، ضرورة، إنما هو اجتماع بالعرض،لأنهم لم يكونوا ليقصدوا باجتماعهم غرضا واحدا [يجمعهم]. والرئاسة فيها إنما تكون باتفاق (= البخت، الحظ). (124مل).

[58 - الاجتماعات في الممالك الإسلامية اجتماع بيوت وأسر]

[276] والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوت لا غير [أسَر]، وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى. وبين أن جميع أموال هذه المدينة أموال بيوتات. وهم يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما غلى من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يـقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات. والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة، وآخر بالسادة [أهل دولة الموحدين]، كما (ص.175) كان عليه الحال عند أهل الفرس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا. وفي هذه الحال يسلب سادتُهم عامتَهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال [العامة] إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه. (124مل).

[277] وإنما يغلب على العامة في الأكثر حب المال، لأن النواميس الأولية عندهم كانت أميل إلى الكسب. ولذلك يقاتل كل واحد منهم [بنفسه دفاعا] على المدينة ولا يجب عليه إخراج شيء من ماله. ويتفق هذا ما دام واضعو النواميس فيها هم من أصحاب مدن ضرورية. وخاصة منهم من يعيش على الصيد واللصوصية. أما إذا تجددت فيهم مختلف الشهوات، وربوا في نشأتهم على أقصى [مرغوبهم فيها] لم يعد

في مكنتهم أصلا القدرة على الحرب، فيضطر ملوكهم إلى فرض المكوس عليهم. (124مل).

[278] وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة، وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم. ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط. والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعنى أنها من أجل بيوت السادة، ولذلك فالجزء الإمامي (=الخليفة وأهله) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق. فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور.

[59 - سياسة التسلط: في غاية المناقضة مع السياسة الفاضلة]

[279] وأما مدن التغلب في الحقيقة، فهي المدن التي يقصد من اجتماع أهلها وسعيهم إلى الكمال، قصدا واحدا: وهو قصد الغالب في الوصول (ص.172)إلى ما يضعه غاية لنفسه، وهو شهوة التسلط وحدها، أو شهوة اليسار أو شهوة التمتع باللذات أو شهوة هذه جميعها. وبين أن أمثال هؤلاء لا يطلبون غاية يقصدونها سوى خدمة المتسلط والاستجابة إلى إرادته، ولذلك فهم أشبه بالعبيد إذا لم يكونوا عبيدا فعلا.

[280] وهذا الاجتماع في غاية المناقضة مع الاجتماع الفاضل.، لأن الاجتماع الفاضل إنما يقصد به أن يجعل لكل واحد من أهل المدينة نصيبا من السعادة على قدر ما في طبعه من ذلك. ولذلك كانت الصنائع الملوكية الفاضلة إنما غرضها نفع المدنيين، كما هو الحال في سائر الصنائع. مثال ذلك صناعة الطب، فغرضها هو شفاء المرضى لا الوصول إلى غرض الطبيب وحسب. وكذا غرض الملاح إنما هو نجاة ركاب السفينة، لا نجاته هو وحسب. [على عكس ما عليه] أمر المتسلط، فهو لا يضع نصب عينيه إلا ما تهفو إليه نفسه، ولا يمكن أهل المدينة من الفاضل (الفائض؟)، [من الأمور] مما يستحقون، بل إنما يجعل لهم الضروري منها بقدر ما يخدمونه غاية الخدمة كما يفعل بالعبيد.

[281] وبين أن هذه المدينة في غاية الجور، لأنه لا صناعة من الصنائع الفاعلة [يكون] غرضها بلوغ كمالها في ذاتها [بلا نفع يكون منها]. وهذا بين بنفسه. لكن لما كانت سياسة بيوتات أهل هذه المدينة وسائر الصنائع الموجودة فيها، إنما ترمي إلى بلوغ كمال واحد فقط، وعيش بيت واحد فقط، دون أن يكون لأحد غرضه الخاص به. وكانت المدينة الفاضلة أيضا بيوتها وسائر أنواع الناس فيها إنما يقصدون من بين ما يقصدون، أن تبلغ صنفا واحد من الناس، وهم السادة، أفضل ما يكونون عليه، فهم من هذه الجهة أشبه بأهل مدينة الغلبة. مل(121).

[282] لكن الفرق بينهما أنه على الرغم من أن سائر أصناف (= طبقات) الناس في كل واحدة من هاتين [المدينتين) إنما مقاصدهم [بلوغ] غرض واحد فقط، فالمدينة الفاضلة إنما يكون ذلك من حيث ينشد كل صنف من أصنافها مطلبا واحدا لذاته، هو سعاته. فإذ أضيف إلى (ص.177) ذلك أنه لما كان هذا المقصد من قبل الملوك فيهم، كانت مقاصد أهل المدينة من قبل مقاصدهم. ولذلك فكل صنف من الصنفين يعين صاحبه في المدينة الفاضلة على الوصول إلى السعادة، أعني صنف (طبقة) السادة وصنف (طبقة) العامة. وذلك أن صنف العامة يخدم السادة بما يتم لهم به الغاية من الفلسفة، والسادة يخدمون العامة بما يوصلهم إلى سعادتهم، إذا أمكن أن نسمى ذلك خدمة، والأولى أن يسمى سياسة وإرشادا.

[283] وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب. ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكون في تحول أجزاء [طبقات] الإمامية (الأرستقراطية) الموجودة في هذه المدن إلى [طبقة] غلبة. تزيف من مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه.

[284] وبالضرورة يكون للغالب أنصار فيها ثم بعد ذلك يغلبون على أهل المدينة، إلا إذا كان هؤلاء الأنصار والأشداء قد اتفق أن لا يجعل لهم من سيادة الغلبة [نصيب].

[285] وهذه المدينة في جملتها مدينة غلبة، وقد يتفق أن تكون لهم رفعة بسيادة الغلبة، ويكون تحالفهم في هذه السيادة بمقدار غايتهم من الغلبة (ص.178) والقهر. وهذا النوع من الغلبة هو الأكثر، وبالأخص في بدء الغلبة. وهذه المدينة مدينة غلبة على نوعها، أعني أن الجبارين فيها مع الملك يغلبون العامة على أمرها. وقد يعرض أن يكون أهل مدينة في كليتها متآزرين على غلبة سائر الأمم لا غلبة بعضهم بعضا، ومرتبتهم تكون تبعا لمرتبة قدرتهم على الغلبة وسداد خططهم، لنجاتهم وحفظ [نفوسهم]. ويكون سيدهم الأول أكثر إقداما في هذه الأمور. فهذه إذن هي المدن الغالبة [وهذه] أنواعها:

[286] وأما مدن الشهوة، فهي التي يكون قصد أصحابها في اجتماعهم هو الوصول إلى اللذات الحسية من مأكل ومشرب ومنكح وغير ذلك.

[287] وكذلك مدن الضرورة فهي التي قصد أصحابها في اجتماعهم الحصول على ما هو ضروري وما يحصل به ما هو ضروري، وهو الفلاحة والقنص واللصوصية. ولكن الفلاحة هي أكثرها طبيعة عند الإنسان للحصول على الضروري".

هذا نظر ابن رشد في السياسات المدنية، تعدى فيه حدود أفلاطون، ووافق فيه نظر الفارابي، وتصور فيه آراء أرسطو الواردة في كتابه الذي لم يصله. ولعله تمكن من ذلك لرفقته الطويلة لهذا الفيلسوف، ولما استشفه من موسوعته عامة وكتبه المنطقية خاصة. ومن المفيد العودة إلى "سياسة" أرسطو ومقارنة "الضروري في السياسة" بتفاصيلها وجزئياتها، وقد يكون هذا موضوع نظر.

لم يقرأ ابن رشد السياسة في الكتب ونُظُم السابقين، بل اكتوى بنارها وعاشها تجربة مريرة كادت تطوح به وبأهله، تفاصيل يرويها الفصل الموالي.



ابن رشد ومحنة السياسة[1]

ما المقصود بالفكر السياسي الرشدي؟ ما هي المؤلفات الرشدية التي اهتمت بالسياسة؟ وهل فصل ابن رشد بين حياته الخاصة وحياته قاضيا عالما فيلسوفا؟

أسئلة كثيرة شبيهة بهذه تتوالى على ذهن الناظر في مسيرة وسيرة ابن رشد، في عصر كان فيه مثالَ العالم المسئول، في مناخ فريد في تاريخ الأمة الإسلامية والغرب الإسلامي على الخصوص. وهي أسئلة تتطلب حيزا من الزمان ونظرا في الموسوعة الرشدية بكاملها. وإطار هذه البحث لا يسمح بذلك، وعليه فإني لن ألمس إلا قضايا تتعلق بإطار انشغاله **بأمور السياسة** في إطار اشتغاله بالمنطق. وأعني بالمنطق كل ما كان يطلق عليه في الثقافة اليونانية "**الأرگنون**"، وخصوصا كتابي الخطابة والشعر، وما يتعلق بالسياسة والأخلاق، وأعني بهما كتابيه "**السياسة المدنية**" و"**أخلاق نكوماخيا**".

من المسلم به أن ابن رشد كان يعمل ويتأمل في إطار علمي متكامل سخر له كل المعارف الإنسانية المعروفة إذ ذاك، سواء تلك التي كانت تعرف رواجا، كالعلوم الشرعية والآداب واللغة، أو تلك التي كانت وقفا على الخاصة، مثل علم الكلام وعلوم الأوائل والتعاليم، بما في ذلك صناعة الطب الذي شارك فيه متأملا ومستتطببا، فاستخدم معرفته بالمرض ومعرفته بالعلاج فيما يتوالى على الإنسان الفرد، للنظر فيما يتوالى على الدول من أمراض، وفيما يستوجب لقوام سياساتها وتقويم منحرفها.

وتيقن أبو الوليد من أن أهم أداة لوضع أسس بناء سياسة المدينة لا يمكن أن تتمثل إلا في صناعة المنطق أولا وأخيرا، لأن السياسة تدبير، والتدبير لا ينبني إلا على العقل، والمنطق هو أداة العقل. ومن هنا انشغل منذ انشغاله بالفلسفة والتأمل، بالنظر في الكتب المنطقية.

- ومن الواضح أن مشروعه السياسي تمثل كل التمثيل، في كتابي "**السياسة المدنية**" و"**أخلاق نكوماخيا**"، وكذا في الكتب المنطقية على أنواعها كما ألمحنا إلى ذلك.

[1] المقال مساهمة علمية في تكريم الأستاذة C. Sirat أستاذة علم المخطوطات العبرية في L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes بباريس، وسينشر في كتاب الإهداء مترجما إلى الفرنسية.

وتمثلت هذه الكتب المنطقية في ثمانية كتب هي: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر، بالإضافة إلى مؤلّف فورفويوس الصوري، الذي وضع في القرن الثالث الميلادي، مدخلا لمقولات أرسطو سماه Eisagoge.

صادف هذا الكتاب رواجا كبيرا، واحتل الصدارة في مؤلفات أرسطو المنطقية وأصبح جزءا منها وجزءا من الأعمال المنطقية الأرسطية التي أصبحت تعرف بـــ Organon منذ المائة السادسة الميلادية.

ترجمت هذه النصوص إلى اللغة العربية في بدء ازدهار الترجمة في الدولة الإسلامية، وكانت هذه الترجمات مصابة بكثير من التشوش والغموض، فجلها لم ينقل مباشرة، إذ نقل من اليونانية إلى السريانية، ثم العربية. وتراجمتُها كانوا يترجمون أحيانا للحاجة العلمية وأحيانا للربح المادي، في إطار معرفي لم يكن يتوفر على كل القدرات المؤدية إلى نص سليم يحترم قواعد النقل ويحرص على التكيف مع الذهنية التي ينقل إلى أصحابها. بل بعض التراجمة ما كانوا مطلعين على خفايا اللغة العربية العريقة في فن القول، المتواضعة في عبارات الفلسفة والتفلسف. وبالجملة، فجهد التراجمة الأوائل، انبنى على سد الحاجة دون أن يعتمد تقليدا مزودا بالمنهاج المهني وبرصيد المدونات وبوسيط يسهل النقلة بين حضارتين مختلفتين كل الاختلاف.

تلاءم المسلمون الأول المشتغلون بالعلوم الوافدة مع واقع الحال، وهم تحت ظل حكم الأمويين الذين شغلهم همُّ الإدارة والتدبير وتدوين الخراج وما شابه. وتحت حكم العباسيين الذين استخدموا عناصر غير عربية لها تقاليد ذهنية تختلف موروثا ولغة وعلوما ومناهج في النظر والتأمل، بدأت تتضح معالم الفوارق الحضارية ومجريات اللغات المنتسبة إلى عوائل مختلفة. ومع ذلك لم يكن الإحساس بالفوارق صارخا، ذلك أن أصحاب التقاليد الفكرية المخالفة كانوا هم الذين انتقلوا إلى البيئة العربية، خصوصا في الفترات الأولى من عهود الإسلام، وكان سلطان هذه البيئة هو الأقوى، بما لها على الخصوص، من قوة لغوية زاد في عنفوانها القرآن. ولم تتضح الفوارق الحضارية تأثيرا وتأثرا بما هو أبعد غورا، إلا عندما انتقل الحكم الإسلامي وأهل الفكر المسلمون إلى مناخ "**الآخر**" بعيدا عن المدار العربي، على الرغم من دونية هذا الآخر الفكرية أيامها تلك، فشعروا بتأثير اللغات وسلطان العادات واختلاف النظر. نقلة جديدة لم تعطهم علما، فقد نقلوه معهم، ولكنها مهدت لهم أرضا تضاءلت فيها هيمنة العصبية، وتأثير الأسر الحاكمة. تجربة ستعيش الأندلسُ كل أبعادها، وستجعل بعض متنوري هذه الديار ومتنوري الغرب الإسلامي على العموم، من عامة العلم وخاصة ذوي السلطان، يشعرون، عندما نظروا بحق في علم اليونان، بضعف تلك الترجمات الأولى التي أشرنا إلى ظروفها، في غربهم الإسلامي الذي له ميزاته

الذهنية الطبيعية المنبثقة عن جغرافيته وموقعه وموروثه القديم. نقل عبد الواحد المراكشي في كتابه **المعجب في أخبار المغرب**، أن ابن رشد قال: "*استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي: "سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: "لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه". قال أبو الوليد:"فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطو"*" [2]

لم يكن الخليفة الذي اقترح هذا الاقتراح العظيم الذي سيغير مسار الفكر الإنساني من عامة الناس وبادئي الرأي، بل كان من خاصتهم والمهمومين بعلم الأوائل والفلسفة. وقد رسم لنا مؤرخ الدولة الموحدية عبدُ الواحد المراكشي، صورةَ الخليفة يوسف بن عبد المؤمن صاحب الاقتراح، في الجلسة التي قدم فيها ابنُ طفيل أبا الوليد ابن رشد، إلى الخليفة، فقد سأل الخليفةُ فيلسوفَ قرطبة سؤاله المشهور: "*ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة أم محدثة؟*". فبعد تردد أبي الوليد "*التفت الأمير إلى ابن طفيل فجعل يتكلم عن المسألة التي سأل عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأى منه ابن رشد غزارة حفظ لم يظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل أمير المؤمنين يبسطه حتى تكلم [ابن رشد] فعرف ما عنده*". [3]

حوار يجري في قصر خلافة، واقتراح يأمر به خليفة. وعليه يكون أُسُّ القضية سياسيا من البداية. ويمكِّن ابنَ رشد، قاضي الجماعة، الناظر في سياسة الأمم، من مبتغى تمناه. وسيعمل أبو الوليد ضمن المقترح والمراد كل حياته، على الرغم من الأخطار التي عاشها بسبب ذلك.

وليست مهمتنا هنا النظر في أسباب هذه الأخطار، فللأمر مكانه الخاص. الذي يعنينا الآن اهتمام ابن رشد بعلم المنطق الذي هو حجر الأساس في سياسة الناس والمدينة والفرد.

أصبح أرگنون أرسطو يتكون في التقليد الفلسفي الإسلامي من تسعة كتب، كما رأينا، هي: المدخل لفورفوريوس والمقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر، وكلها لأرسطو. وشرح ابن رشد هذه جميعها، كل واحد

---

[2] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، [تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي]، القاهرة، 1949، ص. 243.

[3] نفسه ص. 242-243.

منها على حدة، شرحا واحدا أو أكثر. إذ جرت عادته بأن يعدد شروحه، فيجعل لكل كتاب كتاب ثلاثة مستويات من الشروح: المختصر ثم التلخيص فالشرح. فمن الكتب المنطقية التي وضع لها المختصر والتلخيص والشرح نجد "**البرهان**". والتي وضع لها المختصر والتلخيص نجد **المدخل** و**المقولات** و**العبارة** و**القياس** و**الجدل** و**السفسطة** و**الخطابة** و**الشعر**. ووضع في المنطق أيضا تعاليق أخرى. ونفصل القول في أعمال ابن رشد المنطقية كالتالي:

أ- مختصر المنطق

يتضمن مختصر المنطق أو"**الضروري في المنطق**"، كتاب المدخل لفورفوريوس. ولم يورد له أبو الوليد تاريخا. ضاع الأصل العربي لهذا المختصر، وبقيت منه مخطوطتان مكتوبتان بالحرف العبري، إحداهما بالمكتبة الوطنية بباريس، وثانيتهما بمكتبة ميونخ[4] وتوجد له أيضا ترجمة لاتينية نشرت ضمن مجموع كتب أرسطوطاليس مع شرح ابن رشد[5]

ويتضمن "الأرگنون" أيضا باقي كتب المنطق المشار إليها أعلاه. ولم ينشر مختصر الأرگنون كاملا بالعربية ، فبالرغم من وجوده كاملا في النص العربي المكتوب بالحروف العبرية، فإن مختصر النصوص الستة الأولى ما زال مخطوطا .

---

[4] Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. hebr. 1008, ff. 1r-96v ; Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. hebr. 9(4, ff. 1r - 86v (Codex Arabicus 650a; Codex Hebraicus 309).

وقد اعتمدهما بترورث فأخرج مختصرات الجدل والأقاويل الخطابية والشعرية:

Ch. Butterworth, Averroes' three short Comm ntaries on Aristotle's « Topics » « Rhetoric » and « Poetics » Albany State Universit of Nen York, press.1977.

ونشر F. Lasinio في ملحق A من تلـ يص كتاب الشعر الذي ضم النص العربي والترجمة العبرية وترجمة الإيطالية، مختصر الشعر:

Il Commento Medio di Averroe alla poetica di Aristotele ...Pisa ,1872

وحول مخطوط ميونخ يقول Bouyges فيL'Inventaire بأن Steinschneider اكتشف نص المختصر العربي مكتوبا بالحرف العبري في المخطوطتين رقم 309 و356 ويحيل على كتاب الفارابي لستينشنيدر ثم يضيف بويج: "ويحمل المخطوط الآن في فهرست Aumer الرقم 964، ناقلا عنSteinschneider في مرجع آخر . وغير واضح هنا هل الامر يتعلق بنسختين أم بثلاث نسخ ؟(ص 10)، على اي فبترورث، كما رأينا لم يعتمد إلا نسخة واحدة من مكتبة موينخ وهي المخطوطة رقم 309، ويذكر بويج أيضا في L'Inventaire نشرة لما يعتقد انه نص مختصر الخطابة العربي لعبد الجليل سعد (القاهرة 1329 [1911] وهو يختلف عما نشره بترورث. كما يذكر بويج نقلا عنSteinschneider الفارابي (ص. 149) وجود نص مختصر الخطابة في مخطوط Modine، في ثمان أوراق ونصف، (ص 10).

[5] - A.Balmes , Averroes Cordubensis Epitome in Libros Logicae Aristotelis t.I . parte 1, Venise 1562 .
Heidenhain , F. ed " Averrois paraphrasis in Librum Poeticae Ari.
J .Mantino Hispano Hebraeo...Ex Libro qui Venitiis apud Iunctas a M.D.L.XII
prodiit iterum ed. F.H.", Jahrbiic her fur klassische Philologie , suppl. XVII2 (1889)

وتُرجم نص مختصر الأرگنون إلى اللغة العبرية ثلاث مرات، إذ ترجمه أول مرة، يعقوب بن مخير المعروف بـ Don Profeti Tibbonسنة 5050/،1289. ثم ترجمه شموئل بن يهودا بن مشلم المرسيلي سنة 1329/5090. وطبعت ترجمة ابن مخير سنة 1559 بـ Riva di Riva di Trento بعنوان " كل صناعة المنطق لأرسطو من مختصرات ابن رشد الفيلسوف العظيم"[6]. وذكر له ستينشنيدر ترجمة ثالثة أنجزها أنطولي[7].

ب - التلاخيص

المدخل[8]

لم يكن أبو الوليد يكن تقديرا لفورفوريوس الذي يعتبره مدعيا في نقده لأرسطو. والذي دعاه إلى شرح المدخل، هو رغبة بعض إخوانه، يقول: " *والذي حركنا إلى تلخيصها* [أقوال المدخل] *بعض إخواننا المشتغلين والمتمرسين بالنظر، من جماعة مورسيا رحمهم الله*"[9] .

ضاع أصل التلخيص العربي للمدخل كما ضاع أصل المختصر. ولا يعرف له تاريخ أيضا، فلم يرد له فيالترجمة العبرية تاريخ للتأليف ، ويرجح أن يكون ابن رشد تركه غفلا.

ترجم يعقوب أنطولي تلخيص المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان إلى اللغة العبرية، ونشر H.A.Davidson تلخيص المدخل والمقولات[10] .

---

[6] כָל מלאכת ההגיון לארסטו מקצורי אבן רשד הפילוסוף הגדול...נדפס תחת ממשלת האדון החשמן קרישטופל מאדרוץ ירח ק"כלפ" פה ריווא דרינטו שנת ש: كل صناعة المنطق ... طبع على عهد قريسطوفل مادروص ... بريفادي طرنطو ، سنة 1559

[7] משה שטיינשניידר, מפתח האוצר, האמבורג, תר"ח:) رقم المخطوط 458

[8] تضم مخطوطة باريس 2346 جزءا من المدخل فقط . ويوجد النص كاملا في مخطوطة جامعة St. Joseph ببيروت. انظر بدوي Transmission ص 74-75..
ونشرالاهواني مدخل فورفوريوس ، القاهرة1952، ونشره ايضا بدوي مع باقي الكتب الثمانية في كتابه منطق ارسطو (ثلاثة اجزاء ،القاهرة 1948-1952). وينقص الاصل فقرتان عوضهما كل من الاهواني وبدوي بترجمتهما الخاصة. ونشر STERM الترجمة الاصلية للفقرتين أخذا من نص ابن الطيب :
S.M.Sterm "Ibn al-Tayyib's Commentary on the Isagoge" Bulletin of the school of Oriental and African stdies , XIX [1957] pp. 419 - 425

[9] من نص H.A. Davidson, من النشرة التي سنشير إليها أسفله، ص 28 .

[10] 7-H.A.Davidson , Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Porphyru Isagogn et Aristotelis Categorias Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit . the Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts and the University of California press Berkeley and LosAnglos , 1969

المقولات[11]

ترجم تلخيص المقولات ... بري- يعقوب انطولي السابق الذكر سنة 4992/ 1232 بنابلي ... تلخيص المقولات Davidson مع المدخل كما رأينا سابقا[12] .

العبارة[13]

ترجمه إلى العبرية يعقوب انطولي سنة 1232/4992 بنابلي ، ولم ينشر بعد[14] .

القياس[15]

قام بالترجمة العبرية يعقوب أنطولي سنة 1232/4992 بنابلي ، ولم ينشر بعد[16].

البرهان[17]

نقله إلى اللغة العبرية يعقوب انطولي سنة 1232/4992 بنابلي، ولم ينشر بعد[18].

الجدل[19]

نقله إلى اللغة العبرية قلونيموس بن قلونيموس، ولم ينشر[20].

---

[11] نشر كتاب المقولات ، تلخيص ابن رشد ، بعناية M.Bouyges
Maurice Bouyges , Talkhiç Kitab Al-Maqoulat; 2èm. éd. dar EL-Machreq, Beyrouth 1986
ونشر أول مرة بالمطبعة الكاثوليكية ط. بيروت 1932، ثم نشره محمود قاسم.وراجعه وقدم إليه تشارلز بتروورث واحمد عبد المجيد هريدي ، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة 1980. ونشره أيضا جرار جهامي : ابن رشد ، تلخيص منطق أرسطو ، بيروت 1982 .
F. Lazinio , " Studii sopra Averroe" Annuario della Societa Italiana per gli, Studi Orientali, 1872, pp. 130 - 137 A.S.T - S.O

[12] يشغل نص المدخل في هذه الطبعة ، الصفحات 1-28 ونص المقولات ، الصفحات 29-92 ، وإذا أضفنا صفحات الفهارس والمعاجم يكون عدد صفحات الطبعة 198 .

[13] نشره سالم محمد سالم ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة 1978 .وتشارل بتروورث ، أحمد عبد المجيد هريدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .1981 . وجرار جهامي ، ابن رشد ، تلخيص منطق ارسطو. المجلد الاول ، منشورات الجامعة اللبنانية ، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ((12 بيروت 1982 ، وانظر :
M. Egbert , Die Mittler Kommentar des Averroes zur Aris. , Hermeneutik ...
Z.G.A.I.W. , 11984) 265-287.

[14] نشر لازنيو الفصل الأول من النص العربي-العبري في: A.S.T. - S.O. , 2 (1837) pp. 234 - 267.

[15] نشره تشارلز بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي ، تلخيص كتاب القياس [حققه في الأصل محمود قاسم] الهيئة المصرية العامة للكتاب .1983. وجرار النشرة المشار إليها .

[16] نشر لازنيو الفصل الأول من النص العربي - العبري في : A.S.T. - S.O. , 2 (1837) pp. 242 - 259 .

[17] نشره تشارلزبتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي ، تلخيص كتاب البرهان [حققه في الاصل محمود قاسم]، الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1982.وجرار جهامي، النشرة المشار اليها سابقا، المجلد الثاني .

[18] انظر لازنيو ، هامش 86 .

[19] نشر تلخيص كتاب الجدل ثلاث مرات ، إذ نشره أولا شارل بتروورث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979 . فمحمد سليم سالم، مركز تحقيق التراث هيئة المصرية العامة للكتاب 1980، ثم جرار جهمي في النشرة المشار إليها. نشر المحقق بالهامش نص الترجمة العربية القديمة لجدل ارسطو من نشرة عبدالرحمن بدوي ، كما نشر قسما كبيرا من النص اليوناني من طبعة Wallis، مطبعة توبنر، 1923، Leipzeg.

[20] نشر لازنيو الفصل الأول عربي - عبري ، المرجع المشار إليه (النص في الصفحات 138 .143 (II).

السفسطة[21]

نقله إلى اللغة العبرية قلونيموس بن قلونيموس في سنة 5074/ 1314 [22]. لم ينشر[23]

الخطابة[24]

نقل تلخيص الخطابة إلى اللغة العبرية طدروس طدروسي بـ Trinquetaille سنة 5097 /1337، ونشر هذه الترجمة العبرية [25] J. Goldenthal. ومن المعلوم أن De. Balmes اعتمد هذا النص العبري في ترجمته اللاتينية[26].

الشعر [27]

ترجم تلخيص الشعر إلى اللغة العبرية طدروس طدروسي بـ Trinquetaille سنة 5097 /1337 وعن هذه الترجمة العبرية نقله إلى اللاتينية أبرهام De Balmes،

---

[21] حققه محمد سليم سالم، مركز تحقيق التراث ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة 1973 .
نشر المحقق بالهامش مقابلات من الترجمة العربية القديمة للسفسطة: J.Strach-M. Wallies , Leipzig 1923
انظر مقدمة محمد سليم سالم . وجهامي ، النشرة المشار اليها ، الجزء الثاني .

[22] وعن هذه الترجمة العبرية نقله الى اللاتينية ابراهام De Balmes

[23] نشر لازنيو الفصل الأول عربي - عبري في المرجع المشار إليه ص (142-149) .

[24] نشر تلخيص الخطابة مرارا، فنشر جزءا منه لازنيو:
Lazinio Fausto " Il Commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotelele pubblicato per la prima volta nel testo arabo " , Pubblicazioni del R Instituto di Studi superiori practici e di perfezionamento in Firenze . Sezione de filosofia e filologia - Accademia Orientale , vol.1 , fasc. 1-3 (Firenze Tipografia dei Successiori Le Monnier , 1877 - 78)
- Lazinio (F) , " Studii sopra Averroe " Annuario della Societa Italianaer gli Studi Orientali 1 (1872) pp. 125 - 129 .
فعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت . دار العلم - بيروت 1959 وطبعة مكتبة النهضة المصرية. 196. محمد سليم سالم ، لجنة احياء التراث الاسلامي ، القاهرة 1967 و
Sallam , A.M.A , Averroes' Commentary on the Third Book of Aristotele's Rhetoric First editio of the Arabic text , English translation , Notes and 1952, ,Indices , (Oxford , D. Phil . Thesis)
وانظر أيضا لويس شيخو ، مقالات لمشاهير العرب على الجزء الثاني من علم الأدب ، مطبعة الأباء المرسلين اليسوعيين، بيروت ، 1887 - 1889 .

[25] Goldenthal (J) , ed. Averrois Commentarius in Aristotelis de arte Rhetorica libros tres , hebraice versus a Todros Todrosi (Lipzig :Franke, 1842.

[26] Rhetorica , trad. Latina de Hermannus Alemanus , 1481 et 1515
Steinschneider / Boggess)
- Abrahmo De Balmes interprete , traduccion del hebres, Venetiis , apud Juntas, 1553 e 1574 , apud Comunum de Tridino , 1560.

[27] نشر تلخيص كتاب الشعر لأبي الوليد أول ما نشر بعناية فوسطو لازنيو، .تلخيص كتاب ارسطوطاليس في الشعر، تأليف القاضي الاجل العالم المحصل ابي الوليد بن رشد ، طبع في مدينة فيرنسة المحروسة سنة 1872م . ونشر معه الترجمة العبرية التي سنتحدث عنها بعد قليل.وانظر لويس شيخو، النشرة المشار إليها، ص. 223-299، ج.2 ، ثم نشره محمد سليم سالم، ابو الوليد بن رشد ، تلخيص الشعر، لجنة إحياء التراث الاسلامي، القاهرة 1971، وأخيرا نشره عبد الرحمن بدوي ، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، دار الثقافة 1973 [القاهرة]1953 (الاصل في الكتاب ترجمة لفن الشعر لارسطو قام بها بدوي عن اليونانية) (. انظر في الترجمة اللاتينية القسم الخاص بالترجمات اللاتينية .

وهذه الترجمة العبرية هي التي نشرها لازنيو مع النص العربي المشار اليه أعلاه [28].

ج - الشرح الكبير أو التفسير (البرهان)

كان نص شرح البرهان يعد من مفقودات شروح أبي الوليد على كتاب البرهان لأرسطو، إلى أن ظهر مقال في إحدى المجلات العلمية يعلن عن وجود جزء منه[29]، ثم نشر هذا الجزء الباقي، ويضم أكثر مباحث المقالة الأولى، عبد الرحمن بدوي مع التلخيص[30].

ترجم شرح البرهان لأبي الوليد بن رشد ، من العربية إلى العبرية قلونيموس بن قلونيموس،وهو مترجم الجدل والسفسطة. وقد أتم ترجمته بـ Avignon سنة 1315/5075. لا توجد من هذا الشرح أي مخطوطة بباريس، ومن مخطوطاته الباقية، مخطوطة ميونخ، رقم 32/2، وفيينا 114 وبارما 295 (136) والبودليين 985.

تُظهر شروح ابن رشد هذه، عناية أبي الوليد بالمنطق واعتباره له أداة مثلى في بنية العقل وتقويم الإنسان وإصلاح المجتمع والحكم. فـ "علم الحق عنده هو علم المنطق"[31]. وفرق ابن رشد في انشغاله بالمنطق بين أجزائه التقنية المتمثلة في الكتب السبعة الأولى، أي المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدال والسفسطة، وكتابي الخطابة والشعر. فلم يتعرض في الأولى إلى تفاصيل الحكم والسياسة، وإن لمح في بعضها إلى ما تعرض له هو من نكبة تدور في فلك السياسة، بينما اعتبر كتابي الخطابة والشعر مطيتين لإبداء رأيه في سياسات الأمم ونظم الحكم. وقد مكنه من هذا النهج أن الفنين معا هما من خواص الذهنية واللغة العربيين، وهما معا يمثلان أرقى ما بلغته هذه الذهنية العربية، فلم يبق لابن رشد إذن، إلا أن يطعمهما بقواعد المنطق اليوناني الذي يُعد جزءا من البناء السياسي المتكامل الذي تمرس به أهل اليونان وخبروه في السلب والإيجاب. كتاب الخطابة إذن جزء من المنطق. ففن الخطابة ينظر في شروط الكلام ومعرفة المخاطب بذهنية مخاطبه وعاداته ومعارفه، وبالأخص في حاله النفسية، وكل هذه العملية المعقدة من أجل صلاح الفرد وصلاح الحاكم وصلاح الدولة. وهي قضايا سياسية عليا، جعلت أبا الوليد ينظر، وهو يستعرض خطابة أرسطو، في نظم الحكم وسيَر الأمم والحاكمين، وإرشاد الحاكم،

---

[28] באור אבן רשד על ספר השיר לארסטוטליס, העתיקו מלשון הגרי ללשון עברי טודרוס טודרוסי...פאוסטו לאזיניאו , פיסא...ניסטרי, תרל"ב.

[29] نشر المقالة كل من Gregar Schoeler وHelumut gatje في مجلة Z.D.M.G. فسبادن 1980.

[30] شرح وتلخيص البرهان ، [تحقيق عبد الرحمن بدوي] المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت 1984 .

[31] تلخيص الخطابة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، (1959) ص.10.

وخير الفرد وخير الجماعة، وفي سنن الأمم أو دساتيرها، وفي كل ما ينفع الأمة أو يضرها، وفي أخلاق الناس، وصفات الجور والعدل، والحث على التنظيم الإداري بالتوثيق للحفاظ على الحقوق، وفي علاقة المواطن بالحاكم وضرورة إرشاده وتحمله نصيبه في مسؤولية الأمة. إن حماية المدينة=الوطن، واجب يشترك فيه كل العقلاء في الأمة. هكذا ربط أبو الوليد بين فن الخطابة الأرسطي اليوناني وموروث الخطابة في الذهنية العربية، وقرب بين الاثنين اللذين كانا متباعدين تباعد الأضداد. وقد ساعده على ذلك معرفته باللغة العربية وموروثها الشعري الذي سيستفيد منه هو أيضا أيما استفادة، في تلخيصه لكتاب الشعر لأرسطو.

وفي هذا الكتاب[32]. يعتبر المنطق أداة من الأدوات الرئيسة التي لا مندوحة منها لبناء العقل، بل لا بد منها في القضايا العقائدية والإلهية. وابن رشد يعتبر الشعر أداة من الأدوات الرئيسة في تدبير المدن أيضا، وعبر عن ذلك مرارا في صلب الكتاب، وربطه بالفضائل والرذائل، وهما الصفتان الكبيرتان اللتان ترتبطان بالمدن، فتؤول إلى سعادة أو إلى شقاء، تبعا لغلبة إحداهما على الأخرى. وجعل أبو الوليد الشعر خادما للمنطق الذي هو جزء منه، أو لأنه لهذا هو جزء منه. ولا تخلو فقرة من فقرات كتاب الشعر، من استخدام رائع لمصطلحات المنطق، بل من استخدامها الاستخدام الحسن إما في مفهومها اليوناني أو في الإرث العربي الإسلامي. ولأهمية صناعة الشعر، باعتبارها أداة من أدوات المنطق والاستدلال والبرهان والإقناع، كانت صناعة الشعر أقرب إلى الفلسفة من أي علم آخر. وعلى الرغم من موقف ابن رشد الرافض لـ"وجود الشاعر في المدينة الفاضلة"، تبعا لموقف أفلاطون الذي يرى أن يقدر الشاعر ويحترم، ولكن عليه أن يترك المدينة، فإن أبا الوليد يميز بين نوعين من الشعر: شعر المجون والتهتك وما شابه - وهو في الملموس من نظره، من هوادم بناء الأخلاق، ولمح إلى أنواع كثيرة من هذا في الشعر العربي- والشعر الجيد المتزن الهادف، ويعتبر عنده هذا من المقومات الأساسية في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، في البنى السياسية المختلفة، بل وجد فيه القدرة على تقويم مسيرة الحكام وذوي الأمر في الناس. وقد أتى بكثير من الأمثلة على هذا في تلخيصه لكتاب أرسطو.

إذن استخدم ابن رشد كتب المنطق في مشروع إصلاحه السياسي، وكان ينتظر الفرصة ليفصل في الأمر عندما يقع بين يديه كتاب "السياسة" لأرسطو، ولم يقع له ذلك، فشرح مكانه "**السياسة المدنية**" لأفلاطون، أو الجمهورية. إذن اختصر هذا

---

[32] نشر عبد الرحمن بدوي تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، لابن رشد، ضمن كتابه "أرسطوطاليس، فن الشعر"، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، دار الثقافة، بيروت، 1973. نص ابن رشد من صفحة 199 إلى 250.

الكتاب أيما اختصار، ومفهوم الاختصار عند ابن رشد لا يعني أخذ زبدة الكتاب وتحريرها تحريرا يقلل فيه حجم النص. مصطلح الاختصار عند ابن رشد أصبح له معنى في تاريخ الفلسفة. ذلك أن ابن رشد كان يشرح بعض كتب فلسفة اليونان، كما سبق أن ذكرنا ذلك، ثلاثة أنواع من الشروح: الشرح الصغير أو المختصر، والمتوسط أو التلخيص، والكبير أو الشرح. ولعل أكثر شروحه غورا في الأمر هو الصغير أو المختصر، لأنه في هذا النوع لا يتقيد كل التقيد بالنص الأصلي، إنه يشربه بعقله، ويقلبه في ذهنه، ثم بعد ذلك يخلقه خلقا جديدا بما يرفده به من عميق ثقافته، وغني موروثه وحاد ذهنه. المختصر هو خلق جديد يمكن ابن رشد من خواص الموضوع ، ويحقق فيه كل مراد أبي الوليد. وهو تقييس المباحث المعنية لتصير مناسبة لأمته ومجتمعه، ولذلك نجده يسمي المختصر أحيانا "الضروري" ومصطلح ضروري ذو أهمية قصوى، فمفهومه عنده "أسلمة" الموضوع، أو تكييفه لما هو من خواص حضارة تختلف عن الحضارة العربية الإسلامية، لمتطلبات الأمة التي حُمِّل مسئوليتها.

وفي إطار هذه المسئولية وضع "الضروري في السياسة" أو مختصر "سياسة أفلاطون" أو "الجمهورية"، في انتظار وجود "سياسة أرسطو".

الضروري في السياسة، أو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، دراسة عميقة خص بها ابن رشد كتاب الجمهورية، إذ لم يقف أبو الوليد عند نص أفلاطون لتفسيره وشرحه ونقل زبدة محتواه، وإنما اتخذه مطية ليبدي فيه رأيه في نظم الحكم الإسلامي منذ عصر النبوة حتى عهد الموحدين الذين استقضوا أبا الوليد وحملوه مسئولية الدولة، كما حَمَّله خليفتهم مسئولية تقريب النص الأرسطي بإزالة قلق عبارة المترجمين منه، وأخيرا حملوه، أو حمله البعض منهم ممن خاف على مصالحه، تهمة الخروج عن الحق.

"الضروري في السياسة" هو خلاصة للتجربة السياسية التي عاصرها وعايشها وتأذى من لهيب نارها أبو الوليد. تجربة نظمها الفيلسوف في مقارنة عجيبة جمعت بين نظم الحكم اليوناني ونظمه في المجتمع الإسلامي. كما جمعت بين العرض المعرفي والإدانة المسئولة. وتمثل العرض المعرفي جملة في تقديم محتوى كتاب "السياسة المدنية" التي لا تمت معانيه بأي صلة مع تاريخ الأمة الإسلامية أو أوضاعها الحضارية. فالأجناس الأدبية التي تحدث عنها أفلاطون تختلف عن الأجناس الأدبية العربية، و"الموسيقى" التي تكون العمود الفقري للثقافة اليونانية، في المفهوم الواسع الذي يفهمها به أفلاطون، باعتبارها تحوي معاني الثقافة الواسعة من الرياضيات والهندسة والقانون إلى إبداع اللغة، لم تكن معروفة على الإطلاق في الموروث العربي الإسلامي. والرياضة التي تكون الجناح الموازن في تربية أفلاطون

لأمة اليونان، والتي كانت تتضمن حتى التداريب العسكرية، هي غريبة بهذا المعنى في ذهنية مخاطبي أبي الوليد، والعادات المجتمعية التي تجعل من المرأة مشاركا جريئا في حياة الجندية التي تحدث عنها أفلاطون، بما فيها الترويض عارية الجسم مع الرجال، وعيشها شياعا بينهم، غريبة غرابة الكفر في السماع. وكلها معارف تجرأ ابن رشد وعرضها في "ضروريه" عرضا مفصلا جريئا. و لم يكن يسعى بطبيعة الحال إلى الترغيب في تبني كل هذه الحالات في مجتمعه هو، إنما كان يريد أن يُعرِّف متنوري أمته بما سارت عليه الأمم، لينتقي هو الأفضل من كل ذلك. وكان الأفضل عنده هو تقاوة الحاكم واختياره العدل الذي هو مناف للجور، والاستغناء بحب محكوميه بدل غناه بما يسلبه منهم، فيجعل منهم أعداء بدل أوفياء. والأفضل عنده هو إخلاص المواطن، واكتفاؤه بالعمل الواحد ليجيده بدل أن يشتغل بغيره فلا هو يتقن الأول ولا هو يحترم الآخر بفسح المجال له في العيش الشريف المتنافس من أجل بلوغ الكمال. والأفضل عنده أن يكون للمرأة ما تستحقه في المجتمع. والمجتمع يتطلب التوالد والتنشئة، غير أن هذين لا يكونان بالنسبة للمرأة إلا جزءا من المسئولية لا المسئولية كلها، ويجب أن يفسح لها المجال لتخوض في باقي المسؤوليات. والأفضل عنده أن يعرف مربو الأجيال ما عليهم أن يلقنوه للناشئة. وما عليهم أن يلقنوه إياهم هو ما وافق العقل وكبح الرغبات الجامحة، وسوى بين تربية العقل وتربية الروح، وما كان موافقا للعقول والحالات النفسية والقدرات. والأفضل عنده أن يعرف المجتمع كيف يستغل فائض القيمة، وينظم قواعد التجارة، والتعامل بما به يتوازى مسار الأمة في الإنتاج والتوزيع.

وفي وقوف أبي الوليد عند هذه القضايا، تمثل الجانب الثاني الذي أراده، أي الإدانة المسئولة للحاكمين والمحكومين على حد سواء. وقد انتقد مجتمعه في هذا الكتاب كثيرا وانتقد الحكام بصفة خاصة[33].

خبَرَ ابن رشد الحكم أيامه، وخبَرَ الحكم الإسلامي عامة منذ الخلافة الإسلامية حتى عصره هو. وما كانت نماذجه تغيب عنه، وهو يعرض أنواع الحكم التي عرضها أفلاطون في جمهوريته، فمثلا عندما عرض أفلاطون إلى الحكم الديمقراطي، أضاف ابن رشد : *"يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا ، فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط، مثال هذا، الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة[1106]، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية (دمقراطية) ثم آل*

[33] انظر ما يخص نقد ابن رشد للدولة لموحدية في كتابنا، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ج. 1، ص. 177 وما بعدها.

أمرها بعد الأربعين والخمسمائة [1145] إلى تسلط (الدكتاتورية)" (ص. 194-195)[34].

وقال أيضا في حديثه عن دولة المرابطين: "*وبالجملة فتَحَوُّلُ الرجل الكرامي إلى محب للشهوة ، أمر بَيِّنٌ، سواء كان هذا لشهوة المال أو لسائر الشهوات الأخرى . ويشبه أن يكون الحال في المدينة الكرامية هو نفسه في مدينة الشهوة ، وذلك أن المدينة الكرامية و[مدينة] الشهوة، نوع واحد، وكثيرا ما نرى الملوك يحول أمرهم إلى مثال فساد هؤلاء، مثال ذلك في هذا الزمان، دولة القوم المعروفين بالمرابطين ، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف بن تاشفين) ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت [المدينة] في أيامه، وذلك أن السياسات التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية = [دولة الموحدين]*" (ص. 187-188).

وكانت تجربة أبي الوليد وخبرته واضحة في عرضه من أوله إلى آخره ، حيث كان دائما يردد :"*كما هو عليه الحال عندنا* " أو "*كما في هذه الجزيرة* " أو "*كما عند هذه الأمم* " (ص 139،141، 134،15، 172، 178، 184، 187، 194، 24).

لاحظ أبو الوليد أن الحاكم تخلى عن مبادئه العقلية ، وأن مسئولي الدولة ومن بينهم الفقهاء ومدعو الفلسفة اتخذوا لهم موقفا معاديا للعلم والعقل، وأن أفراد المجتمع لم يلتزموا بالصنعة الواحدة ، وأنهم انساقوا وراء بعض الفقهاء، وأغراهم من أظهر منهم العلم[35]، فالتزم أبو الوليد بإصلاح الدولة لعله يهيئ لبناء المدينة الفاضلة، غير أنه وجد معاندة عنيفة لا تمثل نكبته ومحاكمته فيها إلا ذروتها . وتوضح تواريخ بعض كتب ابن رشد هذا الصراع ، مثل فصل المقال الذي ألفه سنة 574 / 1178، والكشف عن مناهج الأدلة الذي ألفه سنة 575/ 1179 ، و تهافت التهافت الذي ألفه حوالي 577/ 1180، والضروري في السياسة هذا الذي ألفه حوالي 1195 . وما زالت هذه المؤلفات في أصلها العربي، إلا الضروري في السياسة، وهو شرحه على سياسة أفلاطون، فقد ضاع أصله العربي ولم تبق منه إلا ترجمته العبرية.

---

[34] الأرقام تشير إلى صفحات طبعة الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمه عن العبرية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (4)، بيروت 1998.

[35] خبر أبو الوليد العامة عندما تحمل مسؤولية القضاء ، وقد كانت مسؤولية ثقيلة كما عبر عن ذلك في مؤلفاته التي ألفها بعد سنة 566 /1170 (مونك ص 422 – 423) وقد عانى من هؤلاء أيام محنته ايضا ، يقول : "...أعظم ما طرأ علي في النكبة ، أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدا بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامة ، فأخرجونا منه" الذيل والتكملة ، السفر السادس ، ص 26 .

وقد يكون هذا الكتاب أكثر كتب ابن رشد إثارة للفقهاء والحاكمين والخاصة والعامة، وكان أشد قسوة على ذوي السلطان ، فكلهم دون الحكم المثالي، والحكم المثالي عند ابن رشد ، هو الحكم الذي رأته الأمة الإسلامية قبل معاوية، أي حكم خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. أما ما عداه ، فهو حكم كان يؤول دائما إلى حكم طموح تغلب عليه الشهوة والغلبة في منتهى أمره، (ص.176-177، 178).

وصرح مرارا بأن الحكم الذي كان يعاصره هو،حكم دنيويات، يقول: *"ويتبين لك ذلك مما طرأ عندنا من الملكات والأخلاق بعد العام الأربعين [والخمسمائة]،لدى أصحاب السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السيادة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها الآن،وإنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيها قلة"*(ص.24).

وينتقد العلماء ومدعي الفلسفة، هؤلاء الذين افتقدوا صفة الشجاعة والعدل، وذلك عندما يُرجع أسباب عدم تحقيق المدينة الفاضلة إلى شيئين اثنين :

أ - عدم طاعة الفيلسوف، "*إذ حال سكان هذه المدينة كحال ركاب سفينة يظنون أنهم في غنى عن الملاح الماهر*". والملاح الماهر هو الفيلسوف والعالم الحق .

ب - بوجود مدعي الفلسفة، هؤلاء الذين لا تتوفر لهم شروط الحكمة. وعندما لا تتوفر هذه الشروط، تصبح الحكمة نفسها خطرا. إذ هي كالبذرة الطيبة الجيدة، عندما لا تجد مكانا وغذاء ملائمين ، تتحول إلى شر أعظم مما هي عليه البذرة السيئة أصلا. وكذا حال العلماء في هذه المدينة. فمن هؤلاء الناس، تنتج الأغلاط المتسلطة على كل أهل المدينة، فتذم كل جميل مثل الحكمة وغيرها، وتمدح كل قبيح، وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في المدينة. ويرى أبو الوليد أن تسلط هؤلاء ومذهبهم، هما أكبر الأسباب لضياع الحكمة وإخباء نورها. وعندها تتعطل فضيلة العالِم، بل يصبح أكثر ضررا على الحكمة، ويميل إلى الملاذّ والأعمال القبيحة من ظلم وقسوة ميلا، إذ ليس له في نفسه فضيلة تمنعه من هذه الأعمال، فلا يصدق في قوله، ويصبح خطابه غولا يرهب الناس، ويكون عارا على الحكمة وسببا في هُلك الكثير ممن هم أهل لها : "*كما هو عليه الحال في زماننا*" (ص.141).

ولا يفوت أبو الوليد هنا ، أن يبين لنا حاله في هذه التربة يقول: *"وإذا وقع ونشأ في هذه المدينة ، فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها ، ولا هو يأمن على نفسه منها"* (ص. 141)[36].

[36] حدث لابن رشد ما تنبأ به في مختصره هذا، وقرائن الأحداث تدل على أن النكبة وقعت قريبا من تأليف الكتاب، مع العلم أن التاريخ الذي افترض للمختصر هو سنة 572 ، وهو غير مقبول لعديد من القرائن، فيكون الكتاب ألف في قريب من سنة 595، وهي سنة النكبة.

وتتجلى جرأة ابن رشد في تلخيص جمهورية أفلاطون، في موضوع المرأة، حيث يرى أن النسوة مثل الرجال في النوع، وفي غاية الإنسانية بالضرورة، فالطبع واحد. وهذا يؤدي إلى العمل الواحد في المدينة ، وعليه فعلى النسوة أن يقمن بنفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، ثم يقول: " *وإنما زالت كفاية النسوة في هذه المدن (مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره، وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن[الأخرى]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن النوابت[الأعشاب الضارة]. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال، صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وعلى الرغم من أنهن فيها ضعف عدد الر جال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الأغلب لأقل الأعمال، مثل صناعة الغزل والنسج*" (ص. 125).

هذه أمثلة من جرأة ابن رشد السياسية في تلخيصه هذا، غير أننا نعتقد أن شرح الكتاب من حيث هو، يعتبر جرأة ما بعدها جرأة، إذ لم يتحرز ابن رشد من عرض أكثر أموره إثارة للمجتمع، بما في ذلك المجتمع اليوناني نفسه[37]، فضلا عن مجتمع كانت فيه الكلمة العليا للفقهاء. وأعني بذلك عرضه رأي أفلاطون في وضع المرأة في مدينته الفاضلة، هذا الوضع الذي يسوي المرأة بالرجل في كل شيء شيء، حتى في تروضها عارية الجسم تماما. وفي كونها مشاعة بين الجنود دون أن تستقل برجل واحد، فهي لهم جميعا. وفي شيوع الأطفال ، هؤلاء الأطفال الذين من فضائلهم أن لا يكون لهم نسب معين ينسبون إليه - كما تريد الجمهورية - وفي اختيار المرأة والرجل بالقرعة الصورية التي لا يعرف أسرارها إلا الحكام، وفي تنظيم النسل واختياره ليكون في خدمة الأمة وطوع متطلباتها (ص.126).

وكتاب **الضروري في السياسة**، نقد لاذع للمجتمع وللقائمين عليه ولأفراده ممن استغواهم الجشع أو ممن مالوا إلى الدعة أو ممن استولوا على الحقوق أو ممن قل زادهم المعرفي فيما كلفوا به، سواء في مهن العقل أو مهن اليد. موقف لم يرض كل هؤلاء، فافتُقد الكتاب في أصله العربي، وأصبح عنوانا تذكره الكتب ويذكره الرجال ولا يعرفون محتواه. وتحفظ لنا ترجمة عبرية صنعها مترجم يهودي في القرن الرابع عشر، بعد أن كتبها أعلام من بني دينه بحرف عبري خفاها عن الأعين. ويشاء الله أن تشملنا عنايته، فيمكننا بجهد أعدنا به الكتاب: "الضروري في السياسة" من غربة اللغة، إلى حظيرة بيئته وأهله.

---

[37] انظر جمهورية أفلاطون [ترجمة فؤاد زكرياء] الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ثانية، 1985، ص. 333-337، 343.

كان لهذا الكتاب الضائع رفيق له آخر اهتم بالسياسة وتدبير الأمم، وقد أغرى أبا الوليد الباحث عن التجارب المُصلحة الهادية، وأعني به كتاب **خلاق نقماخيا** أو الأخلاق إلى نيقوماخوس، المسمى بنيقوماخوس بن أرسطو، إما لأن أرسطو أهداه إلى ابنه هذا، أو لأن ابنه هو الذي أشاعه بعد وفاة أبيه في الناس[38].

والكتاب من أهم الكتب التي روج لها الفكر العربي الفلسفي في المشرق والمغرب، منذ ظهور ترجماته الأولى على علاتها. ويتألف من عشر مقالات إذا ما غضضنا الطرف عن المقالة المحشوة في أصل أرسطو. ويدور موضوعه حول الخير والفعل الإنساني المؤدي إلى السعادة بجماع معانيها، وعلاقة ذلك بالملكات التي هي فضائل عقلية وفضائل خلقية، ومناقضها الذي هو الرذائل، وما ينتج عن الاثنين من أفعال إرادية وغير إرادية، وما يؤدي إليه الأمر من نتائج تتمثل في أهم خصائص العقل الإنساني النفسي الذي عنه تصدر الشجاعة التي تركب العفة في العمل الإنساني أو الجبن الذي يتسور الفجور في هذا العمل، مع ما للسماحة والكرم وكبر النفس والطموح والحلم من أثر كبير في مسيرة الإنسان ومسيرة حضارته التي تبلغ قمتها بالعدل الذي هو أنفى للظلم، والذي يوطئ للفضائل العقلية التي هي أدعى إلى المعارف الإنسانية، وإلى تدبر الإنسان بما تزوده به من تفطن ونظر، مما يؤدي إلى تدبير المدينة (الدولة) وسياسة مواطنيها، أو بما تمكنه به من حذق فن السياسة والحكم.

إنها عملية بناء أساسية ومعقدة تتداخل فيها كل صفات الخير وما يوطنها في النفس من مظاهر الحب في خصوصيتها وعموميتها، من الإيثار والنصح والإحسان، والصفات المناقضة للخير التي هي نتاج الرذيلة، فجورا وظلما وعنادا وشهوة وتعديا.

تركيبة ما تفتأ تشغل المعلمين والفلاسفة والساسة، في النظر فيها ومحاولة فك ما بينها، لبلوغ اللذة التي هي المظهر المادي للسعادة، أو إلى السعادة التي هي المبتغى من حياة التأمل. سياسة الخَلق ومن الخَلق، بما هي عليه الأخلاق والسياسة.

كتاب فيه علم اليونان ونظرُ أبي الوليد، ضاع في نفس الظروف ولنفس الأسباب التي ضاع فيها كتاب "الضروري في السياسة"، وحفظته العناية الإلهية، فوصلنا بنفس الطريقة التي وصل بها هذا، في ترجمة عبرية بعد أن كان مكتوبا بحرف عبري خفاه هو أيضا من الضياع. مشروع للترجمة نشتغل به، ونأمل أن يوفقنا الله إلى إعادته من الغربة بعد قرون[39].

---

[38] ترجم كتاب الأخلاق لأرسطو إسحق بن حنين، وحقق النص وشرحه وقدم إليه عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

[39] نشر الترجمة العبرية لكتاب أخلاق نيقوماخيا، التي انجزها شموئل المرسلي، مترجم "الضروري في السياسة"، إليعزر بيرمان ההדיר וצירוף מבוא הביאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על-שם ניקומאכוס לארסטו, בתרגום שמואל בן יהודה וחילופי נוסח הערות ורשימת מונחים (الشرح الأوسط لابن رشد، على كتاب أخلاق نيقوماخيا لأرسطو، من ترجمة اشموئل بن يهوده، تحقيق وتقديم ومقارنة بين النسخ وتعاليق ووضع فهارس بعناية، إليعزر زئف بيرمان، القدس 1999، الأكاديمية الوطنية الإسرائيلية للعلوم.

وختاما يتبادر إلى الذهن سؤال لابد منه: إذا اعتمد ابن رشد شرح أخلاق نيقماخ[40] وجمهورية أفلاطون فيما يريد عرضه في هذا الموضوع ، فهل لنا أن نفهم هذا النهج بوضعه في السياق الاجتماعي والمناخ الموحدي الذي عاش فيه أبو الوليد ؟

من البين أن ابن رشد اختار نموذجا إنسانيا سابقا ولم يتردد في مقابلة حالة الأندلس والغرب الإسلامي بتجربة أمة اليونان ، وهو المعجب بفيلسوفها أرسطو ، ومن ورثهم أرسطو . وإن لم يؤلف كتابا خاصا في الموضوع ، في زمن كانت الشروح تفصح عن آراء أصحابها ، فذلك لا يعني التنقيص من خزينة التجربة الرشدية في مجال المجتمع والسياسة وأهمية دور الفيلسوف في التربية . ولا يعني أيضا التقليل من شأنها من حيث النظرة الثاقبة في الحكم على سير الدولة ودرس التجارب ، مع العلم أن نظرية ابن رشد في المدينة الفاضلة أيامه ، لا تتمثل في كتاب واحد، وإنما يجب أن نهتدي إلى تصورها بإعادة النظر في مجموعة متكاملة من التجارب التاريخية، وأعمال الفيلسوف ومؤلفاته تشكل المجموعة الموسوعة التي اهتمت بتجربة اليونان حكمة وعلما ، وأخذت ممن سبقه من فلاسفة الإسلام ومفكريه ، فلم تبتعد أبدا عن هدف التوفيق بين علم اليونان والكتاب المنزل والسنة . فهذا التراث كله يتكون من عناصر لا غنى عنها لعلاج الروح والبدن . وما على أبي الوليد إذا انتقده الناقدون لأنه اختار أن يكون الفيلسوف الطبيب ، بل اختار التضحية ، لان الأذية والموت في سبيل المدينة، كما يؤكد أفلاطون، مدعاة إلى الفخار ومجلبة للسعادة والانتصار[41].

خبر ابن رشد أنواع الحكم والسلطة والقرار، وكان يعرف عن قريب مسائل القضاء والمسؤوليات وحقيقة أحوال الناس. واستنتج أن التحول هو سنة الحياة، وأن الأمور لا يقر لها قرار. وآمن بضرورة الشجاعة والاعتدال وقول الحق للحق، وتحمل المسؤولية التي تقتضيها الشجاعة والاعتدال. وأدرك أن صاحب العقل الحصيف العادل لابد أن يتعرض إلى أذى الناس، وعليه أن لا يخضع لهذه الحال، وأن لا يستسلم لها فيدبر في توحيده أو يفر إلى جزيرة خالية ليس فيها إلا حي بن يقظان[42]. فهذا أمر مرفوض عند ابن رشد، لأنه "*يذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفنا في هذا القول* " (ص. 141).

---

[40] شرح ابن رشد أخلاق نقوماخ ، وكان يعتقد أن آراء ارسطو السياسية متضمنة في آخر هذا الكتاب ، وعلم بوجود كتاب سياسة أرسطو ، إلا أنه لم يصل الغرب الإسلامي. ويتساءل Pines هل كانت هناك ترجمة عربية لكتاب السياسة في العصر الوسيط؟ (לחקר תורתו המדינית של אבן רשד, שלמה פינס, עיון, כרך ח"ב, ירושלים, תשי"ז, ע. 65-84 (في فكر ابن رشد السياسي، شلمه بينيس، مجلة عيُون، ج. 8، القسم الثاني، القدس، 1957ص. 65-84.

[41] جمهورية أفلاطون [ترجمة فؤاد زكرياء]، ص. 36-361.

[42] نشير هنا إلى حي ابن يقظان بطل قصة فيلسوف الأندلس ومراكش، ابن طفيل، وحي بن يقظان عاش منعزلا في جزيرته مبتعدا عن الناس ليتوصل إلى الحقايق العليا عن طريق التامل.

فهل ظل اعتقاد ابن رشد في هذه المدينة قائما ؟ نعتقد ذلك ، ما دام يؤمن بأن التحول سنة ثابتة جارية. يقول بعد أن عرض للشروط المؤدية إلى نشوء المدينة الفاضلة، والظروف المساعدة على هذا النشوء سريعا كما يراها أفلاطون:

" *وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها [المدينة الفاضلة]، وقد تنشأ على غير هذا الوجه، غير أن ذلك يكون في زمان طويل ، وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن، وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن، [ويؤثرون فيها] قليلا قليلا، إلى أن تصير في نهاية الأمر على أفضل تدبير. وتحول هذه المدن [نحو الفضل] بشيئين اثنين، أعني بالفعل والآراء، وقد يكون هذا كثيرا أو قليلا، تبعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت، [وتبعا] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها. وبالجملة، فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة*" (ص.164).

وخلاصة التجربة الرشدية :" ***التغيير والإصلاح بالأعمال الفاضلة، لا بالمعتقدات الخيرة***".

ومع ذلك فإن تجربة ابن رشد كانت مريرة في مسار حياته الطويل الذي جمع فيه بين مسئولية العدل بين الناس، وتحملها وهو قاضي القضاة. ومسئولية المربي، وتحملها عندما استدعاه الخليفة إلى مراكش لإصلاح برامج التعليم، فاكتشف ما اكتشف وعنف الفقهاء، وجاء صدى ذلك في الضروري في السياسة[43]. ومسؤولية إرشاد الحاكم بوصفه الفيلسوف الذي عليه أن يصلح أحوال المدينة (الدولة)، وتحملها بعرضه لتجربة أمة اليونان في الحكم وتدبير المدن وسياستها، وربما بمساهمته في مشروع به بعض المناوأة للحاكم، من أجل إعادة مسار الدولة إلى استقامة البدايات. فتأذى من ذلك أذىً كبيرا تحمله بصبر، ولمح إليه بإشارات خافتة، من مثل قوله : " *والقول في هذه الأشياء التي تلتئم منها هـــذه [الأقاويل المنطقية] على الاستقصاء يستدعي قولا أبسط من هذا بكثير ، لكن قولنا جرى في هذه الأشياء بحسب الأمر الضروري فقط ، وإن أفسح الله في العمر **وجلى هذا الكرب** ..*")[44]

ولمح إليه كذلك في مقدمة مختصر المنطق: "*وطلب الأفضل في زماننا هذا يكاد أن يكون ممتنعا*"[45]. وعبر عنه في مختصر المجسطي: "*فنحن في هذا الزمان كحال من وقعت النار في بيته فرام أن يخرج منه ما هو أعز مما هو ضروري في حياته*"[46]، أو كما في آخر مختصر الحيوان: "*وليعذرني من وقف على هذا الكتاب، لأني كتبته*

---

[43] الضروري في السياسة، ص.89، 92، 94.

[44] أبو الوليد بن رشد، تلخيص مختصر كتاب النفس ب .ع .نغاليس، المعهد الاسباني العربي، مدريد، 1985، ص.60.

[45] من الترجمة العبرية [مختصر] المنطق التي نشرها يعقوب ب Riva di Trento ص ب.

[46] S.MUNK, Mélanges de philosophie juive et arabe, Vrin, Paris 1955, p.423

في زمن يسير مع ما اعترضنا من عوارض هذا الزمان ... وأنهيته في شهر صفر سنة 565 للهجرة في مدينة إشبيلية بعد أن انتقلت إليها من قرطبة "[47].

وانتقاله من قرطبة من حيث هو، كان نتيجة الضيق الذي تعرض له. وأخيرا تتجلى شكواه من الزمان في ختام الضروري في السياسة حيث يلمح إلى واقع الحال بقوله: "*فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاؤكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني] الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيناها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت...*" (ص. 27).

هذه بعض نظرات مما جاء في الكتب المنطقية التي اتخذها أبو الوليد مطية للتعبيرعن آرائه السياسية، مشفوعة ببعض ما جاء في غيرها، وهو كثير اكتفينا بنماذج منه، أوردناها في هذا العرض، لنبين مدى مشاركة أبي الوليد في إصلاح أمر الدولة وأمر الناس والمجتمع، ولنبين أنه بسبب ذلك تعرض لما تعرض، وكان يعرف ما يفعل، لأن "*التغيير والإصلاح [يكون] بالأعمال الفاضلة، لا بالمعتقدات الخيرة*"، وغيَّرَ هو بالأعمال الفاضلة والقول المحذر، وأحينا بتعنيف القول، ليؤدي رسالة الفيلسوف المساهم في بناء العمران وتقويم العقول.

أشرنا أعلاه أننا أدرجنا هده الفقرة الخاصة بابن رشد في هذا السفر لارتباط الثقافة العبرية اليهودية في الأندلس بمؤلفاته، ونورد في الفصل الموالي كيف اهتم اليهود بالفكر العربي الفلسفي وترجموه وكانوا فيه واسطة بين ثقافتنا والغرب اللاتيني المسيحي الذي استثمره من وجهين: أحدهما في معارفه، وثانيهما في مواجهة ما كانوا يعتبرونه ثقافة زاحفة تهددهم في عامتهم وفي خاصتهم.

[47] مخطوط المكتبة الوطنية بباريس،الورقة 485. وانظر أيضا خاتمة تلخيص السماع الطبيعي(القسم الثاني الفصل الثاني).

دور الترجمة العبرية
في نقل المعارف العربية الإسلامية
إلى الغرب الوسطوي[1]

كان للترجمة أثرها الكبير في تأريخ العلوم، وعندما نؤرخ للفكر العربي الإسلامي ونبحث عن صلاته مع العالم الغربي والفكر اليهودي، فإننا نجد حركة الترجمة تتمثل في أربع مراحل:

1- مرحلة ترجمة الفكر الإغريقي إلى العربية إما مباشرة أو عن طريق السريانية.

2- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي إلى اللغة اللاتينية مباشرة.

3- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي اليهودي إلى اللغة العبرية.

4- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي واليهودي من اللغة العبرية إلى اللاتينية.

وإذا كانت هناك بعض الدراسات التي تعرضت للمرحلتين الأول والثانية، فإن المرحلتين الأخيرتين ما زالتا مجهولتين تماما، باستثناء بعض الدراسات التاريخية للنصوص المترجمة أثناء هاتين المرحلتين.

ولن نتحدث عن المرحلة الأولى، أي مرحلة النقل من الإغريقية أو السريانية إلى العربية[2]. ولكننا سنتعرض بإيجاز إلى المرحلة الثانية لأنه تكون في الحقيقة جزءا مباشرا وموازيا للمرحلة الثالثة والرابعة وهما ما يعنينا في عرضنا هذا.

كان دور المرحلة الثانية خطيرا في تاريخ الفكر المسيحي ومدارس الفلسفة

---

[1] نشر هذا البحث ضمن أعمال ندوة أكاديمية المملكة المغربية، "حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون" المنعقدة في أكادير بين 14-16 ربيع الأول 1406، الموافق 27-29 1985، السفر الثاني عشر من مطبوعات الأكاديمية، 1986، من صفحة 257 إلى صفحة 284. وكان عنوانه الأصلي "دور اللغة العبرية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية".

[2] انظر

- Khalid Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique, Beyrouth, 1948.
- Ibrahim Madkour, L'Organon d'Aristote dans le Monde arabe, Ses traductions, son étude ses applications, 2e édition, Paris, J. VRIN : 1969

المتنوعة، ولذلك كان من الضروري لتأريخ هذه المرحلة أن توضع أسئلة متعددة منها:

ما هي المؤلفات الفلسفية الإغريقية، وبالأخص المؤلفات الأرسطية التي وصلت أوربا عن طريق العرب؟ وفي أي تاريخ تمت ترجمتها ؟ وبواسطة من اطلعت عليها أوربا المسيحية أول مرة؟ وما هو التأثير الذي كان لها في تاريخ الفكر المسيحى في العصر الوسيط ؟

وهذه هي الأسئلة التي حاول الإجابة عنها Jourdain في كتابه Recherches critique sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote [3]

كانت أسباب اللقاء بين الفكرين العربي الإسلامي والمسيحي موجودة بالقوة : محاولات متعددة علمية في المشرق وأخرى منافسات لها في الغرب الإسلامي، وبينهما أوربا الوسطوية تعيش تحت ظل سلطة الكنيسة والبابوات. وكانت مجالات الوصل متعددة أيضا وممكنة دعا إلى التطلع إليها أولا منع البابوات الإطلاع على علوم الفلسفة، وثانيا حثهم على الاطلاع عليها لأسباب دعت إليها الضرورة واحتياجات مذهبية دينية. فكان اللقاء من الأندلس، وخصوصا طليطلة وعن طريق صقلية وممالك نابلي. وكانت العلاقات متعددة مع القسطنطينية ومصر وسوريا عن طريق الحملات الصليبية. وما زالت اليونان جزءا من أوربا قائما، ولغتها الإغريقية حية ترزق[4]، وكلها معطيات تجعلنا نستشف الحال الذي كان عليه المجتمع المسيحي قبيل هذه المرحلة من تاريخ الترجمات: صراع مذهبي داخل المجتمع المسيحي، ازدهار العلوم بالشرق والأندلس، قوة اللغة العربية حاملة الفكر اليوناني، علاقات سياسية وتجارية تربط بين أقطار الغرب والشرق، وهذه بذور كافية للقاح.

كانت الخطوة الأولى في هذه المرحلة، هي البحث عن العلوم النافعة للأبدان، فأول ما أثار اهتمام كونستانتان Constantin الإفريقي وجبير Gebert وأدلار Adelrd وأفلاطون د ريفولي Platon de Rivoli هو علوم الطب والحساب والفلك[5].

وكان تأسيس ريموند Raymond رئيس أساقفة طليطلة لمجمع المترجين الذي

---

[3] Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires Grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, nouvelle édition, Paris M.D. cccxLIII
نحيل عليه باسم جوردان.
وقد كرر نفس الأسئلة J H. Bédoret في بحثه
Les premières traductions Tolédanes de philosophie, Oeuvres d'Alfarabi, Revue Néoscolastique de philosophie, T. 41,1938, 80-97 نحيل عليه باسم الترجمات الأولى

[4] E. Renan; Averroès et l'Averroïsme (Oeuvres complètes), T. III, Paris 1852, p166.
نحيل عليه باسم ابن رشد

[5] وهو نفس المنهج الذي اتبعه العرب، إذ بدأ العباسيون بترجمات العلوم الرياضية والمنطقية، وبدأت الترجمات في الأندلس بعلوم الفلك فالرياضيات فالطب حتى منتصف القرن الثاني عشر. أنظر ابن رشد ص. 166 و الترجمات الأولى 81.

رأسه دوميك كوندزلفي Dominique Gondisalvi عملا حاسما في تاريخ نقل العلوم العربية الإسلامية إلى اللاتين[6]، إذ بعد هذا التأسيس ظهرت الترجمات الأولى التي أطلق عليا المختصون اسم " الترجمات الأولى الطليطلية". وهي الترجمات التي قام بها دوميك Dominique وJean Avendauth (ابن داوود اليهودي)[7]. ثم بعدها تمت محاولات ترجمة ابن سينا، وبعد سوات ترجم كل مز جرار د كرموى Jerard de Cremone و ألفريد مورلي Alfred Morly رسائل متعددة للكندي والفارابي. وعليه فقد ظهرت منذ منتصف القرن الثاني عشر، مؤلفات ذات أهمية كبرى في الفلسفة العربية لدى اللاتين. يقول رونان:"إنه في ذلك الزمان ما يكاد يظهر كتاب في المغرب والقاهرة حتى تسبقه شهره إلى باريس أو Bologne"[8] . وقد نال ابن سينا شهرة لدى اللاتين، بل كادت أوروبا تعرف مذهبا اسمه L'Avicennisme latin في نهاية القرن الثاني عشر ، كما دلت على ذلك أعمال كويدزلفي Gondisalvi التي تعد وثائق أساسية تؤرخ للقاء الفكر المسيحي بالفلسفة العربية واليهودية قبل ابن رشد[9] . ثم تألقت أسماء كان لها دورها المذهبي بجانب أعمالها المترجمة مثل م.سكوت M.Scot (القرن الثاني عشر)[10] و Hermman و Albert وتوما الأكويني.

كما كان لجامعة باريس وBologne وتولوز ومونبلي وأكسفورد وجامعة بادو، فيما بعد، خطرها الكبير في هذه الحركة[11]. وقد كان ما بين القرن الثاني عشر والسادس عشر فترة شهدت ترجمة معظم العلوم العربية الإسلامية إلى اللاتينية، بل أصبحت الفلسفة العربية المتمثلة في ابن رشد، فلسفة الفكر اللاتيني خلال تلك الفترة، بل أصبحت موضوعا لمؤلفات قائمة الذات إما عرضا وإما نقدا مثل موسوعة ألكسندر دهال Alexandre de Hales[12] وأعمال روبير Robert وألبير Albert و Thomas

---

[6] جوردان ص. 108، تولى Raymond مهامه الدينية بين 1125 و1152، أنظر
Luis Suarez Fernandez, les juifs espagnols au Moyen Age. Gallimard, 1983 p. 82.

[7] الترجمات الأولى 81.

[8] ابن رشد 165، وجوردان 78.

[9] E. Gilson, La philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV siecle. 2e édition. Paris 1962 p. 379.

[10] انظر اعمال Scot في ابن رشد 168، وانظر كذلك فيما يتعلق بأعمال الترجمة اللاتينية.
P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Paris, T. I. 1933, T. II 1934. .

[11] Stephen d'Irsay, Histoire des Universités françaises et étrangers des origines à nos jours, Paris, T. I, 1933.
Gilson, philosophie, p. 392 - 393.
E. Gilson, Les sources gréco - arabes de I'augustinisme avicennisant, Paris 1981, p.394.

[12] Répertoire, T. II, p 15.

الاكويني[13].

وبالرغم من الدرا ' ' ـهـه الفترة، فإنه من اللازم مراجعتها للبحث عن العناصر الحقيقية المساهة في إخراج هذه الترجمات. وعلى الرغم من رحلة متنوري الغرب وعلمائه من رجال الدين إلى الشرق أو الأندلس، وبالخصوص إلى طليطلة والمدن الجامعية الأخرى، حيث ازدهرت الدراسات الفلسفية ومجامع الترجمة.[14] فإن العنصر الأساسي في هذه الترجمات كان بطبيعة الحال هم بعض المسلمين المتنصرين واليهود. فهم كانوا على اطلاع باللغة العربية كما سنرى فيما بعد. واتخذ منهم روبير دنجوRobert d'Anjou والفنسوالعاشر(1252-1284) وفردريك الثاني مساعدين للقيام بمهمة الترجمة. وبفضلهم اطلع ريمون مرتان Raymond Martin على المؤلفات العربية قبل أن تصل إلى المدرسيين أيامه[15]، ونكاد نقول إنهم كانوا على علم بهذه اللغة وإلا فلماذا حث ريمون لول Raymon Lulle أثناء مجلس الكنائس المنعقد بفيينا سنة1311م، كليمون الخامسClément V على تأسيس مدرسة لدراسة اللغة العربية[16]، ولماذا انتقد باكون Bacon واتهمه بقلة معرفة اللغة العربية التي ينقل عنها؟ وهل هذا الانتقاد وهذا الشعور بالعجز أمام اللغة العربية هو الذي سيدفع إلى خلق المرحلة الرابعة، أي مرحلة النقل من العبرية إلى اللاتينية؟ وهل هذا الشعور بعدم الثقة في هذه الترجمات اللاتينية هو الذي جعل فردريك الثاني يبعث بمؤلفات مترجمة إلى أساتذة الجامعة الأكفاء لمراجعتها[17]؟

ومهما يكن، فإن منهج البحث ومنطق التدرج في الموضوع يفرض علينا أن نتطرق بإيجاز إلى حلقة وصل هي نواة كل هذه الحركة، وأعني بذلك تبني اليهود، وخصوصا يهود الأندلس، الفكر العربي الإسلامي، والسير وراءه خطوة خطوة : فقد كان سعديه گؤون ممثلا لتيار الفقهاء الأ حبار والمقابل للفقهاء المسلمين، إذ جمع بين الدراسات اللغوية والفقهية والأصولية، ونهج نهج علماء الكلام. كما نهج هذا النهج ابن مروان المقمص المتأثر بالأفلاطونية العربية، وكذا سلمون بن جبرول وبحيا بن بقودا.

---

[13] Libellus Contra ecs qui dicunt quad post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una. V. Alberti opera édition de ammy, T.V. p.218 et sv. Summa theologice pars II, tract XIII, quoest, 78 membr 3 (app T. XVIII), p.379. Saint Thomas: Opusculum de vnitat intellectus contra averroistas (opéra omnia, édition de Rome, T. XVII, Fol 1003..181-180 وابن رشد

[14] رحل كل منConstantin I'Africain و Adelard de Bath إلى الشرق، ورحل Gerbert. (Silverstre II) و G. de M. ScotوCrimon إلى طليطلة، بل لم يوجد مفكر مسيحي في هذه الفترة لم يرحل إلى الأندلس للدراسة بها أو نقل ما بها من علوم فلسفية عربية إسلامية. أنظر ابن رشد177، وجوردان 95 وما بعدها.

[15] عاش ريموند Raymond بين هؤلاء اليهود في Aragon و Provence، ابن رشد. 196 وتعرض مونك في كتابه Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1955, p. 488. لعناية فردريك الثاني بالتراجمة اليهود. أنظر أيضا الترجمات الأولى وجوردان، 150

[16] ابن رشد، ص. 202.

[17] جوردان ، ص. 163.

ومثل النزعة الأفلاطونية المحدثة يوسف بن صديق، ويهودا اللاوي. ومثل المدرسة الأرسطية أبراهام ابن داود وموسى بن ميمون وأبراهم ابن ميمون. كما ظهرت مدرسة تنتقد العلوم الفلسفية، ومن ممثليها موسى بن نحمان وهلل بن شموئل. وانعكس الفكر الظاهري في مؤلفات يوسف البصير وتلميذه يهوشوع بن يهودا. وترددت النزعة الصوفية الإسلامية في الأعمال الكثيرة القبلية [مؤلفات التصوف اليهودي][18].
إذن فهو خط مواز لخط الفكر العربي: فقهاء أصوليون متكلمون أفلاطونيون أرسطيون رشديون مناهضون للفلسفة، أو الغزاليون ثم القبليون أي المتصوفة.

وكذلك ظل نحاة الأندلس اليهود تلامذة لمؤلفات النحو العربي، فيونا بن جناح وأبو زكرياء حيوج، لم يبتعدا عن التقسيم المعهود لدى النحاة العرب . ومصطلحات كتب اللمع والمستلحق والتسهيل لابن جناح هي مصطلحات المدارس النحوية العربية. ولم تخرج كتبهم المعجمية في تنسيقها وتبويبها، مثل كتاب الأصول لابن جناح، والإكرون لداود بن أبراهام الفاسي عن النسق المعجمي العربي[19].

وانتقل هذا التأثير إلى المجالات الأدبية شعرا ونثرا، ذلك أن الأدب العربي في معظمه أدب دنيوي إنساني لن يتحرز اليهودي أو النصراني من الأخذ منه والاشتغال به. وقد أخذ الشعر العربي بقلوب اليهود، كما دل على ذلك أديبهم وشاعرهم موسى بن عزرا في كتابه الشهير المحاضرة والمذاكرة ، وهو كتاب خصص الفصل الثالث منه ليبين أن الشعر عند العرب فطرة وعند غيرهم صناعة. وخصص الفصل الثمن لقواعد نظم الشعر العبري واتخذ فيه طريقة الشعر العربي منهجا ومبتغى[20].

وشعراء يهود الأندلس مثل سلمون بن جبرول ويهودا اللاوي وابن عزرا، هم من أدخل أوزان الخليل وأوزان الموشحات إلى الشعر العبري. كما أن القصيدة العبرية

---

[18] *G.* Vajda : Introduction a La pensée juive du Moyen Age. Paris, 1947.
الفصول الثاني إلى السادس وصفحة 197
وانظر ايضا: Les études de philosophie juive du Moyen Age de Juluis Guttmann, Hebrew Union catalog Annual. V. XLIII, 1972, pp. 125 - 147.

[19] انظر مقدمة J et H. Derenbourg كتب ورسائل لأبي الوليد بن جناح القرطبي، Paris M. DLLL XXX.
نشر Derenbourg أيضا كتاب اللمع لابن جناح، كما ترجمه M. Metzger بعنوان Paterres fleuris, Bibliotheque de I'Ecole des Haute Etudes (81) Paris 1889.
أما معجم ابن جنا الأصول فقد نشر بعناية A. Neubauer. The Book of Hebrew Roots (Kitab AI-Usul), By Abu l-Walid Marwan Ibn Janah. Amsterdam Philo Press 1968. ونشر الاكرون لأبرهام الفاسي S. L Skoss The Hebrew-arabic Dictionary of the Bible known as Kitab Jami' AI-Alfaz (Agron) of David Ben Abraham AI-Fasi, Yale Oriental Series, Researches XX, XXI, New Haven (1936-45)

[20] كتاب المحاضرة والمذاكرة نشرة ي. هلكين
Kitab AI-Muhadra wal-Mudhakara (Liber Discussionis et Commemorationis)(Poetica Hebraica) Hierosolymis MCMLXXV.
انظر مقالنا حول هذا الكتاب في مجلة كلية الآداب والعلوم الأنسانية-الرباط، عدد10، ص. 65.

نهجت نفس منهج القصيدة العربية[21]. وكتب الحريزي خمسين مقامة تشبها بمقامات الحريري، أسلوبا ومعجما وغرابة في اللغة واستشهادات شعرية وغرابة في الشخوص[22] .لقد أكد وجود هذا التوازي، كثرة المؤلفات الفلسفية والعلمية التي بقيت في لغتها العربية ولكنها لبست حلة الحرف العبري. ظلت هذه الحركة العلمية مزدهرة في الأندلس والغرب الإسلامي غير أنه كان لظهور الموحدين أثر كبير في مسيرة هذا الفكر، فبوصولهم إلى الأندلس حدث حدثان كبيران، أحدهما هزة تعرضت لها الفلسفة عامة والرشدية خاصة[23]، وثانيهما هزة حدثت في المجتمع اليهودي عندما احتد الصرع بين العقلانيين والأحبار[24]. ونتج عن هذا تغير المسرح وتغير اللغة، إذ انتقل اليهود مع إرثهم الفلسفي الغني إلى إسبانيا المسيحية وجنوب فرنسا، في رحلة طويلة ستنتهي في إيطاليا وفي دول أوربية أخرى. واضطر هؤلاء اليهود إلى نقل كتبهم الخاصة وما حملوه من إرث عربي إسلامي إلى اللغة العبرية كما سنبين فيما بعد، لأسباب منها:

1 - انتقالهم إلى مواطن لا تعرف العربية، فاضطروا إلى نقل هذا الإرث إما إلى أبناء جلدتهم أو إلى رجال الكنيسة وبعض المتنورين، وتم ذلك على طريق الترجمة الشخصية أو الترجمة الحرفية[25].

---

[21] أنظر ديوان شلمه بن گبرول نشر بعناية H. N. Bialik et Y. H. Rabnitzki שיר שלמה בן יהודה בן גברול (شعر شلمه بن يهوده بن گبرول، تل أبيب 1928). ونشر شعر يهودا اللاوي بعناية H. Brody. Diwan des Jehuda HaLevi, Berlin 1894. (ثلاثة أجزاء) وقد وضح تأثير الشعر العربي كل من دن بـگيش في كتابه שירת החול ותרת השיר ירושלים 1970 (الشعر الدنيوي والإبداع الشعري، القدس 1970)، وح. شرمان في كتابه השירה העברית בספרד ובפרובנס, ירושלים-תל-אביב, תשט"ו (الشعر العبري في الأندلس وجنوب فرنسا (لبروفانس)، القدس-تل أبيب 1965). وانظر في موضوع تقنية الشعر العبري، كتاب حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، (من ترجمتنا من الفرنسية إلى العربية)، نشر مرسم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، الجزء الأول، صفحة 174 وما بعدها.

[22] יהודה אלחריזי, תחכמוני, הנובר, 1925(يهودا الحرزي، المقامات، هنوفر 1925) (المقدمة).فيما يتعلق بمصادر مقامات الحريزي، أنظر مقال ש. מ. שטרן, מקורה העברי של מקאמת התרנגול, תרביץ, 1946, ע. 100-87 (ش. م. شطرن، المصادر العبرية لمقامة الديك، مجلة تربيص، 1946، ص. 87-100).

[23] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب [تحقيق سعيد العريان...] ط. أولى 1949، ص. 305. محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لموصول الصلة، السفر السادس، ص. 30. وانظر الرسالة التي بعثها الخليفة في هذا الشأن إلى مراكش، ص. 26.

[24] كان الصراع حول ابن ميمون والفكر الفلسفي مادة خصبة سجلتها كثير من الكتابات والرسائل مثل كتاب ابرهام بن ميمون وكتابات أبناء تبون. أنظر CH. Touati, La pensée philosophique et théolgique de Gersonide, Les éditions de Minuit . Paris 1973, p.17 sv. وأنظر كذلك ما جد في هذا الموضوع في مقال א. שרחט, ברורים בפרשת הפלוס הראשון על ספרי הרמב"ם, ציון VXXXVI 1-2, 1971. (أ. شرحط اضواء على فصول الصراع الأول الذي كان يدور حول مؤلفات ابن ميمون، مجلة صيون، XXXVI 1-2, 1971) وانظر كتابنا ابن رشد والفكر العبري، ج. 1، ص. 217

[25] كان المترجم يترجم لنفسه أو بطلب من الغير، وكثيرا ما نجد في مقدمات هذه الترجمات،" .فقد ترجمت كذا بطلب من بعض الأصدقاء... أو بطلب من فلان". فزرحيا هلفي ترجم تهافت الفلاسفة بطلب من دون دون بنفنيست بن لبيا. وترجمت نصوص كثيرة بطلب من رجال الدين أو بوازع من السلطات الدنيوية نفسها.

2 - اهتمام العالم المسيحي بهذه الترجمات العبرية ونقلها إلى اللاتينية، سواء في إسبانيا نفسها كما في طليطلة في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر، أو خارج إسبانيا في جنوب فرنسا أو في بادو بايطاليا.

3 - إن أقرب اللغات إلى الأساقفة- وكانوا في حاجة إلى علوم الفلسفة العربية - هي اللغة العبرية، لغة التوراة، فشجعوا على هذه الترجمة وقام بها بعضهم للأسباب المذهبية التي أشرنا إليها.

فما هي إذن هذه الأعمال التي غيرت المسرح وغيرت اللغة؟

لا يسمح زمان هذا العرض ومضمون الترجمة الضخم مما كون لباب كثير من فهارس المكتبات الغربية المختصة[26] وكثير من المؤلفات مثل أعمال ستنشدر[27] Stein ورينان[28] Renan ومونك[29] Munk وجل مؤلفات أستاذنا المرحوم ج. فاجدة.G. Vajda

كما لا يسمح الهدف الذي نقصده من بحثنا هذا، وهو إثارة ما نتج عن هذه

[26] على سبيل المثال

- H. Cassuto, Codices Vaticani Hebraici, Codices I, 115, Bybliotheca Vaticana, MCMLVI.
- Elkan Nathan Adler, Catalog of Hebrew Manuscripts in the collection of Cambridge. At. the University Press 1921.
- A. Freimann, Union catalog of Hebrew Manuscripts and their Location... American Academy for Jewish Research. New-Yourk 1973.
- L. Fuks, PH. D..., Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public collections. Leiden, EJ. Brill 1973
- D. S. Loewinger and D. D weinrgb, catalog of the Hebrew Manuscripts in the library of the Juedisch - theologisches seminar in Breslav otto Harrassowitz. Wiesbaden 1965
- De-Rossi, Mss. codices Hebraic! Biblioth. I.B de Rossi vol. I, II, III. Parmae 1803
- A. Zacharias Schwauz, Die Hebraicschen Handschriften der Nationalbibliothek. in Wien, Leipzig 1925

[27] M. Steinschneider, Die Hebraeichen Ubersetzungen des Mittelaters Und Die Juden Als
- Dolmestscher 1956, Akademische Druck-U erlagsantalt Graz
- Die Handschriften-Verzichnisse der Kong lichen Bibliothk Zu Berlin Berlin T. I (1878) T. II (1897)
- Die Hebroeischen Handschriften der K. Hof-Und staatsbibliothek in Muenchen... Muenchen,1875.
- Catalog der Hebraischen Handschriften in der Stadtbibliothek ZU Hamburg... Hamburg. Otto Meissner 1878.
- Catalogus Codium Hebraeorum. Bibliothecae Academiae lugduno-Batavae... Apud E. J. Brill. MDCCLVIII.

[28] E. Renan, Averroès et l'Averroisme. Calmann-Levy. Paris (1949)
Les Rabbins francais. Impr.. nationale. Paris M. DCCC LXXVII. (أحبار) Ecrivains juifs francais du XIV siècle. Impr. Nati. Paris M. DCCC XIII (الأدباء)

[29] S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris, J. Vrin 1955 (مونك)

الترجمات، وليس الترجمات نفسها، بعرض كل الأعمال العربية الإسلامية التي نقلت خلال قرون طويلة. يقول مونك: د(لقد ترجمت مؤلفات ابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب، وكذا معظم المؤلفات العلمية المكتوبة بالعربية إلى اللاتينية بواسطة اليهود أو بإملاء منهم، إما اعتمادا على النصوص العربية أو على الترجمات العبرية التي كانت نقلا حرفيا للأصول... وقد حظي المترجمون اليهود برعاية فريديك الثانى، لأن المسيحيين كانوا عاجزين عن نقل الفكر العربي من أصوله لولا وجود هذه الترجمات العبرية"[30].

لقد ترجم اليهود على مدى قرون، كتبا فلسفية وعلمية عربية إسلامية مشرقية ومغربية. ونذكر بعض أسماء المترجم لهم لنستدل بها على نوع النقول والامتداد الزمني الذي احتوته، وشساعة الحيز الجغرافي الذي جرت فيه وقائع هذه الترجمات. فمن بين المترجم لهم قسطا بن لوقا وثابت بن قرة واسحق بن حين وحنين بن إسحق وأبو إسحق البطروجي وأبو الحسن بن أبي الرجال والفرغانى وأبو إبراهيم بن يحيا الزرقلا وابن الهيثم والكندي والفارابى وابن سينا والرازي وأبو القاسم الزهراوى وإخوان الصفاء وابن السيد البطليوسي وأبو القاسم أحمد بن السفار وأبو جعفر بن الأفلح الاشبيلي وابن باجة وابن طفيل والغزلي وابن رشد[31].

وقد كان ابن رشد محور أعمالهم، فقد ترجموا كل مؤلفاته الفلسفية الأرسطية، وجل أعماله الطبية، وبعضا من كتب العقائد، بل أصبحت كتبه عندهم تأتي في المرتبة الثانية بعل التوراة، إن لم تكن في بعض الأحيان قبلها، كما دلت على ذلك كثرة نسخ الترجمات العبرية وتعددها في المكتبات العالمية، في حين أن كثيرا من أصولها لم تصلنا بلغتها العربية، وإنما وصلت في هذه الترجمات أو وصلتنا وقد كتبت عربية بحرف عبري[32]. وجل هذه الأعمال ترجم من اللغة العبرية إلى اللغة اللاتينية، كما دل على ذلك عمل قالونيموس بن قالونيموس الذي قام به في روما بعد ترجماته العبرية الأصلية[33]، وعمل يعقوب مانتينو وأبراهام Balmes وPaul اليهودي، وكالو كالونيم وغيرهم[34]. بل هناك من الباحثين من يبالغ ويرى، أن كل ما نملك من أعمال ابن رشد اللاتينية إنما أخذ عن الترجمات العبرية لا العربية[35]. وجل الطبعات اللاتينية أيضا هي من أعمال يهود[36]. كما أن الترجمات اللاتينية المباشرة التي تنسب إلى المرحلة الثانية

---

30 مونك، ص. 335، 488.

31 راجع هذه الأسماء في الفهارس المذكورة.

32 مونك، ص. 431-433، ابن رشد، ص. 77.

33 ترجم كلونيموس بن كلونيموس ما ترجمه إلى العربية بين سنوات 1307 و1317، ثم انتقل إلى روما وبها ترجم ما ترجم إلى اللاتينية، ولا شك أنه اعتمد ترجماتها العبرية السابقة. انظر الأدباء، ص. 74-75.

34 ابن رشد، ص. 287 وما بعدها.

35 أنظر على سبيل المثال Bibliographie universelle, Paris, 1843 (Averroés)

36 الأنباء، ص. 428 و454.

كانت بمساعدة يهود، وربما اعتمدت نصوصا عربية مكتوبة بخط عبري. و سكوت Scot و هرمان Hermman كانا يعتمدان أيضا تراجمة يهودا. وجل الترجمات التي دعا إليها فرياريك الثاني كانت على يد يهود[37].

وفي اعتقادنا أن لقاء الفكر العربي باللاتين، لم يتم عن طريق الترجمات من العبرية إلى اللاتينية فقط، بل اتخذ له سبلا أخري قد تكون أكثر فعالية وتفاعلا مع الفكر المسيحي الذي تبنى آثاره وعلومه. وقد كان التفاعل متبادلا، خصوصا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، حيث نقل العديد من المؤلفات اللاتينية، حتى العربية الأصل منها، إلى اللغة العبرية لأسباب تاريخية وحضارية لا يسمح العرض بذكرها. وأقصد بذلك مؤلفات الفلاسفة اليهود أنفسهم، سواء تلك التي ظلت في أصولها العربية مكتوبة بحروف عبرية، أو تلك التي ترجمت إلى اللغة العبرية، وبالأحرى تلك التي ترجمت إلى اللاتينية. وقد كانت دواعي هذه الترجمات كثيرة في مجتمع مسيحي وجد نفسه وجها لوجه أمام مجموعة بشرية يري فيا خطرا على ديانته وتقاليده. فعبر هذا المجتمع عن معارضته لهذه المجموعة إما بالعنف الذي دعت إليه السلطات الدنيوية، أو بالمراسم الكنسية التي دعت إلى محاصرة هذا الفكر "الملحد" كما كانت تدعوه. ويكفي أن نتتبع تواريخ المجالس الكنسية وقراراتها لنستشف أنها لم تكن تفصل بين خطر الفكر العربي الإسلامي والفكر اليهودي الذي تبنى آثاره وعلومه. وقد كان التفاعل متبادلا، خصوصا في القرنيين الخامس عشر والسادس عشر، حيث نقل العديد من المؤلفات اللاتينية، بما فيها ذات الأصل العربي إلى اللغة العبرية[38].

لقد استعدت أوربا المسيحية منذ بداية القرن الثالث عشر لهذه المجابهة، وخصوصا في جامعاتها، وعلى رأسها جامعة باريس. لم تكن هذه المؤسسة في بداية تأسيسها مركزا علميا ينشر العلوم من أجل العلوم، ولكنها كانت في نظر مؤسسيها مجنا يقي المسيحية. ولذلك أراد إنوسان Innocent الثالث أن يجعل منها "محور الحقيقة التي تخدم الكنيسة... والقوة الروحية والأخلاقية التي لا تتمثل حقيقتها في باريس أو في فرنسا، ولكن في المسحية قاطبة... إنها عنصر من عناصر الكنيسة العالمية"[39]. لقد كان هذا الوضع سببا في عناية رجال الدين بالكتب الفلسفية اليهودية التي رأوا فيها منهلا آخر قد يغري أتباعهم. وجاء هذا الصراع في كتاب حسداي كرسكاس אור אדני (نورالله) الذي كتبه بالأسبانية[40]. كما أن هذا الصراع الفكري

---

37 مثل Raymond Martin، جورردان، 164.

38 ترجمت كثير من الآثار العربية اللاتينية إلى اللغة العبرية، وخصوصا في القرن السادس عشر، ويفسر ليون يوسف (كركسون) أسباب هذه الترجمات في مقدمة شرحه للكتاب التاسع من المنصوري للرازي. من هذه الأسباب قلة كتب الطب في اللغة العبرية في وقته، ورداءة ترجمة ما يوجد منها.

39 انظر رسالة Grigorie IX في هذا الموضوع في كتاب Les sources, Gilson ص. 395-396. وانظر أيضا دور الجامعة في هذا الصراع في La philosophie لنفس المؤلف.

40 الأدباء، ص. 740 و750.

نفسه سيتسبب في صدع داخل المجمع اليهودي في جنوب فرنسا. وسيكون ابن ميمون وابن رشد محورا له، وستدور حوله الخصومة طيلة قرون، سواء في المجتمع المسيحي أو اليهودي[41] .

إن كثيرا من المؤلفات اليهودية المكتوبة بالعربية بالحرف العبري، أو المترجمة من العربية إلى العبرية أو المكتوبة أصلا بالعبرية، كانت انعكاسا كاملا للفكر العربي الإسلامي، كما رأينا سابقا : فأمانات واعتقادات سعديا گؤون وكتاب الأنوار والمراقب ليعقوب القرقصاني، والهداية إلى فرائض القلوب لبحيا بن بقودا، وكتاب معاني النفس المنسوب اليه، وكتاب עולם קטן (العالم الصغير) ليوسف بن صديق، و"الكوزري" أو الحجة والدليل قي نصر الدين الذليل ليهودا اللاوي، والاعتقاد الرفيع لأبراهام بن داود وكفاية العابدين لأبراهام بن ميمون[42]. كلها آثار لا يمكن لها بطبيعتها أن تبقى مجهولة مخفية عن أعين الجدل المسيحي بعد المجابهة التي حدثت بين الفكرين، ذلك أن هذه المؤلفات كانت إما عرضا للفكر العربي اليهودي مثل كتاب الأمانات والاعتقادات وكتاب الأنوار والمراقب، وإما مؤلفات عقائدية جدلية مثل كتاب الحجة والدليل وكفاية العابدين ומלחמות אדני (الجهاد في سبيل الله) وإما تقليدا لكتب كان لها أثرها في تأريخ العقائد مثل كتاب بحيا بن بقودا فرائض القلوب.

والدليل على شهرة هذه المؤلفات هي ترجمة بعضها إلى اللاتينية مثل كتاب العناصر وكتاب الحدود والمراسيم لإسحق إسرائيلي القيرواني[43]. ומקור חיים (معين الحياة) لسلمون بن جبرول[44] ودلالة الحائرين لابن ميمون. بل من هذه الكتب ما ترجم

---

[41] La pensée de Gersonide, p. 20

[42] نشر كتاب الأمانات والاعتقادات بعناية S. Landuer, Lyde 1880
نشر كتاب القرقساني بعناية Leon Nemoy ، بنيويورك 1939-1943.
وأخرج معاني النفس Goldziher ببرلين 1907.
وكتاب العالم الصغير S. Horowitz ببرسلافا 1903.
وحقق كتاب الكوزري H. Hirschfeld بلندن 1931.
ونشر S. Weil كتاب الاعتقاد الرفيع بفرانكفورت 1852.
كما أخرج كتاب كفاية العابدين مع ترجمة إنجليزية S. Rosenblatt
The high ways to perfection of Abraham Maimonides. vol. I, New-York, 1927, vol II, Baltimore, 1938.

[43] • Isaac Israeli, Kitab al-Hudud wal-Rusum éd. Hartwig Hirschfeld JQR 15 (1902-1903), 689-693.
وترجمته العبرية ספר הגבולם
éd Hirschfeld in Festschrift Zum 80 Geburtstag M. Steinschneider, eipzig 1896.
وترجمته اللاتينية. : Liber Definitionum, in Omnia Opera Ysaac, Lyon 1515.
كتاب العناصر ספר היסדות طبع بعناية S.Fried Drohobycz 1900
وترجمة لاتينية Liber de Elementis, in Omnia Opera Ysaac, Lyon 1515

[44] نشرت مقتطفات منه لابن فلقرا، ونشر مع ترجمة فرنسية في القسم الأول من كتاب مونك المذكور أعلاه.
ونصه اللاتيني Avicebrol, Fons Vitae (latin traus. by Hispalensis):
éd. C. Baeumker, Monasterri A schendorff, 1895.

مبكرا إلى الفرنسية القديمة ونال شهرة في العصر الوسيط، مثل كتاب أبراهام بن عزره ראשית הכמה (أوليات الحكمة)[45].

وإذا كانت هذه المؤلفات اليهودية ذات أثر كبير في هذا اللقاء، فإنه من الحري أن يكون اللقاء أشد قوة في نوع آخر من المؤلفات، وأعني به المؤلفات اليهودية التي هي شروح وتعاليق على أعمال فلسفية عربية إسلامية، أو مؤلفات لباب محتواها كتب عربية إسلامية . ويطول الحديث إذا أردنا أن نتعرض بتفصيل لهذه المؤلفات. ويكفي أن نذكر بعض الأسماء وبعض العناوين للإفصاح عما نريد تبيانه. ومن بين هذه الكتب كتاب ابن فلقرا מורהה מורה (دليل الدليل)، نقل فيه مؤلفه نصوصا كاملة في القضاء والقدر من كتاب مناهج الأدلة[46]، وكتاب סגולות מלכים (كنز الملوك) لأبراهام أبگدور، وهو تقليد لمقاصد الغزالي، وشرح كسبى على أخلاق أرسطو وجمهورية أفلاطون، وقد نهل فيهما من منهل ابن رشد، وكتاب עץ חיים [47] (شجرة الحياة) لهارون بن إيلي القراء، وهو شبيه بكتاب الدلالة لابن ميمون[48].

غير أن أعلام هذه المرحلة بدون منازع، هم إسحق البلاگ (منتصف القرن الثالث عشر) وابن جرسون (1288- 1344) وموسى النربوني (1362)[49]. فقد عكست مؤلفاتهم الخاصة وشروحهم للغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون- والكثير منها ترجم إلى اللاتينية- مدى تشربهم بهذه الثقافة ونقلها إلى اللاتين .

فكتاب البلاگ תקון הדעות أو تقويم مقاصد الغزالي، عرض مسهب للفلسفة العربية الإسلامية المجسمة في الصراع الغزالي الرشدي، وبالتالي في الصراع بين أنصار ابن ميمون والأحبار. وكتاب ابن جرسون מלחמות אדני (الجهاد في سبيل الله) عرض للأرسطية العربية، يريد من خلاله أن يبين أن اليهودية لا تتناقض مع التفكير الفلسفي[50]. وكتاب موسى النربونيשלמות הנפש (كمال النفس) هو نقل كامل للفصل الأول من الشرح الأوسط على كتاب النفس لابن رشد. وباقي فصوله عبارة عن تلخيص لآراء هذا الفيلسوف في نفس الموضوع. كما أنه لم يزد على أن ردد في

---

45 ראשית חכמה نشر بعناية M. David برلين 1866.

46 מורה המורה ، שם טוב בן פלקרא نشر بعناية Perssburg 1837, 128 - 129.

47 انظر في موضوع يوسف بن كسبي ابن رشد، ص. 160. ويعتبر كتاب شجرة الحياة ذا أهمية كبرى لمن يؤرخ للفلسفة العربية، فهو أكثر تفاصيل من كتاب دلالة الحائرين في هذا الموضوع ، ونشر في لايبزك سنة 1841.

• Aharon ben Elia's au Nikomedien des Karaers, System der Relgions philosophie, Leipzeig 1841.

48 مونك، ص. 506.

49 • G. Vajda, Isaac Albalag, averroiste juif, Traducteur et annotateur d'Al-Ghazali. Paris, Vrin, 1960.

• CH. Touati, La pensée philosophique et théolgique de Gersonide, Les ditions de Minuit. Paris 1973.

50 انظر فيما يتعلق بموسى النربوني مونك ص. 506 ومלחמות אדני (الجهاد في سبيل الله). ليبزك 1866.

شرحه لقصة حي بن يقظان، نفس ما قاله ابن رشد في تهافته في موضوع العقل والنقل[51].

وإذا كان ابن رشد رأسَ مذهب خلق صراعات عقائدية سواء في المجتمع الإسلامي أو اليهودي أو المسيحي، فإنه كان القدوة الأولى لهؤلاء الفلاسفة اليهود الذين ذكرنا أسماءهم . إذ يعتبره موسى النربوني " الحكيم الإنساني الذي قوم أحسن التقويم كل آراء أولئك الذين حادوا عن طريق من وضع أس العلوم (أرسطو) وعمل على أن يصل بها إلى قمة كمالها في الفلسفة، والذي وفق بين حقيقة الدين والحقيقة نفسها"[52]. بل وصل به تقديره له إلى حد التقديس، إذ أطلق على كتابه تهافت التهافت، كتاب العهد ספר הברית وهو الاسم الذي يطلقه اليهود على كتاب التوراة[53]. كما أن ابن جرسون لا يعرف الفلسفة الأرسطية إلا عن طريق ابن رشد. وكما أصبحت شروح ابن رشد جزءا لا ينفصل عن طبعات أرسطو، أصبحت مؤلفات ابن جرسون جزءا لا ينفصل عن أعمال ابن رشد. وقد شرح ابن فلقرا أسباب عناقهم هذا للرشدية ، فقال في مقدمة كتابه دليل الدليل: "إني رأيت أن فكر الفيلسوف، ويعني ابن رشد، لا يختلف أبدا عن فكر علمائنا طاب ذكرهم"[54].

إذن فمسار الفكر العربي الإسلامي اليهودي كان من العربية إلى اللهجة الاسبانية أوالقشتالية إلى اللاتينية، أو من العربية إلى العبرية ثم اللاتينية ترجمة أو إبداعا. هذه حقيقة ثابتة. ولكن هل لنا أن نتساءل لماذا ترجمت نصوص عربية من العبرية إلى اللاتينية، مع أنه سبق لها أن ترجمت مباشرة إلى اللاتيية ؟

نعتقد أن أسباب هذه الإعادة لا يمكن تفسيرها إلا بما يأتي:

أ- جل الأعمال المترجمة كانت خصوصية وكانت محصورة بين أيدي أشخاص معينين، وظلت غالبا قابعة في مكتبات الأديرة وبين أيدي رجال الدين، ولم يرغبوا في إشاعتا.

ب- أنه كان من السهل في تلك الفترة إعادة ترجمة نص من النصوص في حين يصعب العثور على نسخة من ترجمة سابقة .

ج- غموض النصوص المترجمة وابتعادها عن الأصول، خصوصا إذا ما علمنا أن هذه الترجمة كانت عبارة عن تفسير لنص عربي يمليه مترجم يهودي أو مسلم

---

[51] مونك، ص. 505 وتهافت التهافت، الترجمة العبرية، مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، رقم 916، الورقة 13 ظهر.
[52] אגרת על שעור קמא نقلا عن CH. Touati ص. 19. ويشير المؤلف إلى أن الناشر حذف النص المذكور أعلاه
Jezish Medieval and Renqissqnce Studies, Cambridge (Mss) 1067, 260
[53] شرح كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي، المكتبة الوطنية بباريس، رقم 956، الورقة 152 ظ.
[54] מורה המורה (دليل الدليل)، ص. 6-7 وكذا ص. 8.

باللهجة الاسبانية أو القشتالية، ثم ينقله مترجم ثان إلى اللغة اللاتنية[55]. وفي أحسن الأحوال كانت الترجمة حرفية، وغالبا ما يجهل المترجم كثيرا من المصطلحات فيتركها في أصلها[56]. وتختصر هذه العملية في ترجمة حرفية من العربية إلى اللهجة الأسبانية أو القشتالية ثم ترجمة حرفية من هذه الأخيرة إلى اللاتينية[57]. وعندما كان المترجم يعجز عن فهم لفظ ما، فإنه كان ينقله كيفما اتفق. كما كان يختفي وراء غموض النص في ترجمته ويترك القارئ يبحث عن المعنى بنفسه[58]. وأخطر ما كان في هذه العملية، هو حذف أجزاء أو فقرات كاملة من نصوص مترجمة، تسبب حذفها في إشاعة أخطاء فادحة مثل نشر مقاصد الغزالي في الترجمة اللاتينية دون مقدمة مؤلفه، فعد اللاتينُ تلك الأفكار التي أراد الغزالي انتقادها آراءه الخاصة به، وهذا ما سيحول الغزالي إلى غزالي آخر[59].

فهل كانت هذه الأسباب مجتمعة هي التي دعت إلى إعادة الترجمات من اللغة العبرية إلى اللاتينية؟ وهل أزالت هذه الترجمات العبرية نفسها هذا الغموض وأوضحت النص الفلسفي العربي؟ لا نعتقد ذلك. فقد كانت هذه الترجمات هي بدورها حرفية إلى أبعد الحدود، وبقيت المصطلحات العربية في أصولها الأولى، وحاول المترجم الإبقاء على الجذر العربي المشابه صوتا للجذر العبري ولو كان المعنى يختلف أو كان متناقضا. بل خرج المترجم العبري عن قواعد النحو العبري، فخلق نحوا جديدا هو عبارة عن نَحْوٍ عربي "مُعَبْرَن". ولم يكن المترجم يكلف نفسه عناء البحث عن العبارات النادرة الاستعمال، بل كان يتركها كما هي [60].

ولا يكمن خطر هذه الترجمات في الأسباب التي أشرنا إليها أعلاه، أو في حرفيتها المتطابقة، بل يكمن في حذفها فقرات كاملة لا يمكن فهم النص بدونها، وفي تغييرها الشواهد العربية، ليصبح النص العربي الإسلامي مألوفا لدى القارئ اليهودي. فآيات القرآن تصبح آيات توراتية ، وأحاديث الرسول تتحول إلى أقوال مأخوذة من التلمود أو المدرشيم، والأقوال العربية السائرة والأشعار تتحول إلى أقوال ومأثورات السلف اليهودي، واسم الجلالة أو اسم النبي يصبح أحد الحكماء. واسم محمد يصبح موسى، واسم علي بن أبي طالب أو أبي بكر أو أي عَلَم من أعلام التاريخ الإسلامي، يصبح داود أو رؤوفين، وقد يبقي المترجم على نص آية قرآنية أو حديث،

---

55 جوردان، ص. 217، وخمس , Les Juifs espagnols ص. 83.

56 جوردان، ص. 19.

57 Gilson, La philosophie, p. 377.

58 ابن رشد، ص. 167.

59 مقال D. Salman, Algazel et les Latins, Archive d'Histoire doctrinale et littéraire de Moyen Age, 1935-36, pp. 10-13.

60 لخص صموؤل المرسلي مصاعب الترجمة فيما يلي: أنه لم يكن يعرف العربية بما فيه الكفاية، أنه وجد عبارات نادرة الاستعمال فلم يفهمها فتركها دون ترجمة، أن النص الذي اعتمده كان سيئا أصلا. أنظر الأدباء ص. 209.

إذا لم يجد من ذلك بدا، وعناها يصبح النص القرآني أو الحديثي قولا من أقوال الحكماء. والأمثلة على هذا النوع كثيرة ومتعددة، سواء في كتاب الخطابة أو الشعر أو جمهورية أفلاطون أو تهافت التهافت لابن رشد، أو ميزان العمل والقسطاس المستقيم للغزالي وغيرها[61].

لقد هالنا ما يمكن أن يحدثه هذا التغير الخطير الذي رأيناه في مخطوطات مترجمة إلى العبرية اطلعنا عليها. ولذلك نسأل السؤال التالي : إذا اعتمد الفلاسفة اليهود، خصوصا جيل البلاگ وابن جرسون وموسى النربوني هذه الترجمات، فأي فكر رشدي سيكون موضوع تحليلهم وأحكامهم؟ وأي غزالي سيكون بين أيديهم ؟ وبالتالي أي فكر عربي إسلامي تناولته كتبهم بالنقد لينقل فيما بعد إلى العلم اللاتيني؟

لقد وصم النص الأرسطي دائما بالغموض، وظل المطلب الأسمى هو توضيحه وإزالة الغموض عنه. ألم يدْعُ يوسف بن عبد المؤمن الموحدي ابن رشد إلى إزالة هذا الغموض؟[62] ألم يُعد فردريك الثاني نفس المطلب في رسالته المشهورة سنة 1232؟[63] ألم تكن طبعات القرن الثالث عشر اللاتينية المشوشة هي التي دعت نفوس Niphus وزمارة Zimara إلى إعادة تصحيحها لتصبح مفهومة؟ ألم يكن نجاحهما القليل هو الذي دعا إلى إعادة الترجمة من العبرية إلى اللاتينية في القرن السادس عشر؟[64] وهل أنقذت هذه الترجمة اللاتينية المنقولة عن العبرية النص الأرسطي أو الرشدي أو نصوص الفلسفة العربية الإسلامية الأخرى وأزالت عنها غموضها؟

لقد كانت هذه الترجمات أشد غموضا أو كما قال رونان: barbares[65] .

أعتقد أن الجواب عن هذه الأسئلة أصبح واضحا مما فسرناه أعلاه. والغريب أن مونك، ولا يشك في مصداقية أحكامه في هذا الموضوع، يقول: "إن الفضل في ترجمة بعض كتب ابن رشد إلى اللاتينية يرجع إلى اليهود.."، ويضيف: "وإذا كانت الترجمات اللاتينية الأخرى تشكو بعض الاضطراب، فإنه يمكننا تقويمها بالرجوع إلى الترجمات العبرية، وهي ترجمات شديدة الدقة وصائبة"[66].

إن هذا الحكم الذي أصدره مونك في حق الترجمات العبرية التي تناولت الفكر

---

[61] أنظر تحليلاتنا لمناهج الترجمة عند يهود العصر الوسيط في كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1999، وتعرضنا للموضوع في كثير من فصول الكتاب في جزأيه. وانظر كذلك تحليلنا لترجمة كتاب الخطابة وميزان العمل ضمن صفحات هذا الكتاب.

[62] المعجب، ص. 242-243.

[63] انظر الرسالة في كتاب جوردان، ص. 156-162.

[64] ابن رشد، ص. 285-286.

[65] نفسه، ص. 287

[66] مونك، ص. 440.

العربي الإسلامي غير صحح، ولا ندري هل كان نتيجة لدرس سريع غير متأن، أم كان نتيجة لعاطفة إنسانية؟ ونحترم الإنسان في عواطفه.

إن ما توصلنا إليه من نتائج أثناء اشتغالنا بمخطوطات عبرية متعددة وفي مواضيع مختلفة، وإن مقارناتنا لهذه المخطوطات بأصولها، دلت على أن ما قاله مونك لم يكن صحيحا. وقد مكننا هذا الاشتغال بوضع عديد من الملاحظات هي:

أولا: إن اللاتين حاكموا الفلسفة العربية الإسلامية انطلاقا من النصوص اللاتينية، وهي نصوص ترجمت من العبرية أو اعتمدتها، وفيها ما فيها، فلابد إذن من أن يتهموا الفكر العربي الإسلامي بعدم فهمه الفكر اليوناني والعجز عن هضمه بل وبتشويهه.

ثانيا: إن مفكري عصر النهضة، لا بد وأن تزعزع ثقتهم في ابن رشد، مع أنهم قالوا فيه: "إن أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو"[67].

ثالثا: إن هناك نصوصا عربية إسلامية في ترجمات لاتينية أو أجنبية، وعلينا أن نعود إليها لمقارنتها بالأصول، لنبين أن ما فيها من خلل لا يرجع إلى طبيعتها بقدر ما يرجع إلى طريقة ترجمتها.

رابعا: إن هناك نصوصا ضاعت أصولها العربية ولم تبق منها إلا ترجماتها العبرية فعلينا أن نخرجها وأن نتخذ الحيطة في إخراجها انطلاقا من ملاحظاتنا السابقة.

خامسا: يجب الرجوع إلى النصوص العبرية نفسها للتأكد من محتوياتها دون الاعتماد على ما ذكرته الفهارس المختصة، وقد تأكدنا من أغلاطها في مناسبات مختلفة.

سادسا: علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، عندما نحقق نصا من النصوص العربية الفلسفية الترجمة العبرية عندما تكون موجودة، فقاد تضيف الكثير إلى النص العربي.

سابعا: علينا أن نخصص بحثا خاصا بمقارنة تواريخ هذه المخطوطات، سواء العبرية منها أو اللاتينية للفصل في أمر تداخل المرحلتين الثانية والثالثة[68].

ولا يمكن أن يتم هذا إلا إذا تكاثفت الجهود لإعادة أو بداية كتابة تاريخ الترجمات، خصوصا في مرحلتيها الثالثة والرابعة، وذلك انطلاقا من النصوص نفسها في لغاتها الثلاث أي العبرية واللاتينية والعربية.

ولا يمكن لفرد واحد أن يقوم بهذا العمل الأساسي الذي سيمكننا من إزالة كثير من

[67] لبن رشد، ص. 63.
[68] Les Juifs espagnols ص. 84.

الغموض والخلط، عن أهم فترة من فترات تاريخنا وحضارتنا، بل يجب أن تتضافر جهود عديد من الاختصاصات والمؤسسات، إذا ما أردنا أن يبلغ هذا العمل مبتغاه. وقد نكون نحن المغاربة أقرب الناس إلى الرغبة في القيام بهذا العمل، لأننا ورثته إذ ورثناه مع ما ورثناه من آثار حضارية أندلسية، فهو ثمرة من شجرة العلم العربي الإسلامي الذي تغذى من هذه التربة وبها نما، وكنا نحن جزءا منها بالرعاية والمساهمة.

ولنبين أخطار الترجمة من العربية إلى العبرية، نختار ترجمة أنموذجا هو من عمق الثقافة العربية الإسلامية، وأعني بذلك كتاب ميزان العمل، وآخر عربيا إغريقيا هو تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو لابن رشد، لنتتبع بعضا من مناهج ترجمة يهود العصر الوسيط، سلبا وإيجابا. وتتبع هذين الأنموذجين وما وقع فيهما من "قلق العبارة" يجيب بعض الإجابة عما أشرنا إليه أعلاه.

كتاب ميزان العمل لأبي حامد الغزالي:

الترجمة العبرية מאזני צדק

الميزان بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية[1]

الترجمة أداة للتواصل ونقل العلوم والمعارف، وقد تكون خلقا جديد أو إبداعا لم يعد فيه من الأصل إلا آثاره، وقد تكون تأويلا يرضي رغبات المترجم والمترجم لهم. وقد تتخطى حدود اللغات لتترجم المفاهيم الحضارية واللمسات الخفية التاريخية، وتبدل تقاليد بأخرى وأعراف بأعراف. وقد تكون الترجمة حاجزا يقف في وجه التواصل المبتغى الذي هو هدف الترجمة. إن هذه الأمور جميعها من البديهيات، ولكن الذي ليس من البديهيات أن تجتمع هذه جميعا في عمل واحد هو الترجمة العبرية لكتاب أبي حامد الغزالي:

ميزان العمل מאזני צדק

لا يمكننا أن نفهم مكانة وأهمية الغزالي في المجتمع اليهودي إلا إذا أ خذنا بعين الاعتبار وقائع تاريخ الطوائف اليهودية، خصوصا بعد الفترة الموحدية، حيث رحل كثير من المفكرين اليهود من الأندلس إلى شمال اسبانيا أو جنوب فرنسا. لقد كان لهذه النقلة أثرها الكبير في حياة اليهود لسببين:

السبب الأول أنهم لم يعودوا طليقي اليد والفكر كما كانوا في الأندلس، وذلك لأن الكنيسة كانت تعتبرهم أداة لنقل الكفر والإلحاد، أي آراء ابن رشد وأرسطو.

والسبب الثاني تأثر ابن ميمون بالفكر الأرسطي المتمثل في المدرسة العربية وفلاسفة الإسلام والرشدية، هذا التأثر الذي سيكون كتاب الدلالة، محوره الأساسي. لقد أحدث كتاب الدلالة في المجتمع اليهودي نفس الرجة التي أحدثتها كتب ابن رشد لدى المسلمين وفقهاء عصره. وانقسم المجتمع اليهودي في أشد لحظاته ضيقا إلى قسمين: أنصار ابن ميمون، وخصومه. عشاق الفلسفة، وسدنة النص المقدس. وتجلى الصراع لدى هذه الطوائف في مظهرين:

---

[1] نشر هذا البحث في أعمال ندوة انعقدت في مقر اليونسكو بباريس بين 9 و10 دجنبر 1985 و ونشرت الأعمال كاملة في كتاب يعنوان La raison et Le miracle, Maisonneuve &Larose, Paris 1987 Ghzâlî(البحث بين صفحة 93 و117.

1- مظهر قوامه العنف وإحراق الكتب ومنع الدراسات الفلسفية. وهو مظهر كان خطرا على الطوائف اليهودية في جنوب فرنسا، جعلها تصطدم بالسلطات الدنيوية والكنسية، مما أرهب الأحبار المعارضين ودعاهم إلى البحث عن منهج آخر لمحاربة ابن ميمون وأتباعه.

2- ومن هنا جاء المظهر الثاني لهذا الصراع، وهو مجابهة الحجة بالحجة، والفكرة بالأخرى. وكان النموذج أمامهم جاهزا: تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت.

ففي هذا الإطار نال الغزالي أهميته، ونال حظوة لدى اليهود، فاختاروا منهجه وكتبه سلاحا من أسلحتهم. فما هي الكتب التي استعملوها؟ وما هي الكتب التي اختاروا ترجمتها إلى اللغة العبرية بعد هذا اللقاء؟

لا شك أن العلماء اليهود كانوا يعرفون مؤلفات الغزالي المختلفة، كما يظهر ذلك من احترامهم وتقديرهم لشخصه. غير أن الذي وصل من النصوص المترجمة إلى اللغة العبرية يبدو متضائلا أمام هذا الاحترام والتقدير الكبيرين. ومما وصل من النصوص المترجمة نذكر ما يأتي:

1- مقاصد الفلاسفة כונת הפילוסופים

ترجم كتاب المقاصد ثلاث مرات:

إذ ترجمه إسحق البلاگ أو بالأحرى ترجمه وعلق عليه، وعنون عمله هذا تصحيح الآراء، وهذا يعني أن عمله كان ترجمة وتعليقا في نفس الوقت[2].

وترجمه يهودا ناتان بجنوب فرنسا، وعنون ترجمته כונת הפילוסופים ولم تخل هــذه الترجمة من إضافات وشروح بالعامية، وكان المترجم يبتعد فيها أحيانا عن النص[3].

والترجمة الثالثة والأخيرة لمترجم مجهول، ويحتمل أن تكون قد أنجزت بين 1306 و1340.

وقد كان كتاب مقاصد الفلاسفة موضوع شروح وتعاليق، كما كان أيضا

---

[2] شملت هذه الترجمة قسمي المنطق والإلهيات وبداية الطبيعيات، وقد أتم الترجمة إسحق بن بلجر.

[3] ترجم ناتان الكتاب مرتين، إذ ضاعت منه الترجمة الأولى فأعادها ثانية. وأرخ M. Steinschneider • هذه الترجمة بين 1352و 1358. انظر

Die Juden Als Dolmestscher Die Hebraeichen Ubersetzungen des Mittelaters Und 1956, Akademische Druck-U erlagsantalt Graz, p.306.

ويعتقد رونان أنها انجزت قبل 1340،

Ecrivains juifs français du XIV siècle. Impr. Nati. Paris M. DCCC XIII,p. 576-7.

أنموذجا لبعض الفلاسفة اليهود[4].

2- تهافت الفلاسفة

أنجز الترجمة زرحياه هلفي بن إسحق الجرندي (1486). وترجمت كثير من فقراته مع نص تهافت التهافت لابن رشد. ومن المعلوم أن هذا الكتاب كان قد ترجم إلى العبرية ثلاث مرات على الأقل[5].

3- القسطاس المستقيم

ترجمه يعقوب بن مخير . وقد نشر منه L. Dukes الفصلين العاشر والثاني عشر في " الكنز المشكور" (عبري) وليس بعيدا ن يكون قد ترجم أكثر من مرة، إذ أثبتت مقارنتنا السريعة لمخطوطات باريس (المخطوطة رقم 8، 893) ومخطوطة Britsh Museum (المخطوطة رقم1، 893) أن هناك فروقا بين نص المخطوطتين[6].

4- مشكاة الأنوار

ترجمه إسحق بن يوسف الفاسي (القرن 13)، وتوجد منه ترجمة أخرى لمجهول، منها نسخة في مكتبة الفتيكان تحت رقم 209. ونشر L . Dukes الفصل الثالث من هذه الترجمة في مجموع שיר שלמה[7].

5- كتاب القياس

وقد نبه بويج Bouyges على أنه قسم من كتاب معيار العلم. وذكره Goldenthal في مقدمة نشرته لميزان العمل بعنوان هو مُقْحَنْ هَحُخْمَهُ، أي معيار العلم، ونسب ترجمته إلى موسى النربوني[8].

6- كتاب النظر أو أجوبة الغزالي

تعرض الأستاذ عبد الرحمن بدوي في كتابه مؤلفات الغزالي[9]، لكل الشكوك

---

[4] من شراح المقاصد اليهود المشهورين موسى النربوني وإسحق البلاگ، وممن نهج نهج الكتاب وقلده أبرهام أبگدور، انظر
Ecrivains juifs français du ص. 733.

[5] قام بهذه الترجمات كلونيموس بن داود وشموئل المرسلي وطرس طدروسي، نفس المرجع أعلاه، .461 و554 و572.

[6] أنظر كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1999، ج. 1، ص. 220-223.

[7] שיר שלמה (شعر سليمان بن گبرول)، هنوفر، 1858، القسم الأول ص. IXV-XI .

[8] مقدمة طبعة ميزان العمل، الترجمة العبرية، ص. XIV. أنظر هامش 17.

[9] عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون...، القاهرة، 1960/1380، ص. 347.

التـي أحاطـت بهـذا الكتـاب، كمـا حاولنا جهتنـا إبـداء بعـض الـرأي فـي هـذا الموضوع[10].

نسبت الترجمـة إلـى الربـي إسحق بـن نتـان هسـفردي، ونشـر الـنص الربـي تصفي مالعتر مع ترجمة ألمانية بفرنكفورت سنة 1886.

وتضم النشرة قسمين: قسما أول هو عبارة عن أسئلة وأجوبة بالعبرية، والقسم الثاني وهو عبارة عن نص عبري في مقابله الأصل العربي.

7- قصيدة قل لإخوان

ترجم القصـيدة أبرهـام جافنسـون (ولـد بتلمسـان سـنة 1547)، وأوردهـا فـي تفسيره لسفر الأمثال سنة 1575، وعنه نقلها L . Dukes في (نشيد سليمان)[11].

8- التوحيد

نسـبه لـه Goldenthal فـي مقدمـة كتـاب ميـزان العمـل، وذكـر بـأن موسـى النربوني هو الذي ترجمه وعنونه بتوحيد الإله יחוד האלהים[12]، وذكره Freimann في فهرس الفهارس مرادفا لمشكاة الأنوار، ولعله جزء منه[13].

9- ميزان العمل

قام بترجمته أبراهام بن حسداي بن شموئل هلفي البرشلوني بين سنتي 1225 و1240[14].

والظاهر أن المترجم كان شديد التقدير للغزالي، إذ ذكره في مصـاف أرسطو وابـن ميمـون، ورأى فيـه عَلَمًا لا يمكـن للملـة اليهوديـة أن تسـتغني عـن كتبـه، ، خصوصـا عندما يتعلق الأمر بجانب الأخلاق والشرع. وليدل على أهمية الغزالي، ذكر بما جاء في كتاب سلمون بن جبرول (إصلاح أخلاق النفس)، وأنـه لم يـوف فيه بما اختصر على الرغم من أهميتـه، وأنـه لـم ينبهه علـى رأي مـا جـاء فـي كتـب الحكمـاء، ومن أهمهـم الغزالـي وكتابـه ميزان العمـل الذي يقول فيـه مـا ترجمتـه: "وهذه سنوات قد مضت، فيها تفتق ، وأزهر وأنـار وأشـرق، وظهـر فـي أرض

[10] أنظر كتابنا المشار إليه في هامش رقم 6.
[11] طبع تفسير سفر الأمثال سنة 1748. وانظر في موضوع القصيدة، مؤلفات الغزالي، ص. 373.
[12] مقدمة الطبعة العبرية، ص. XIV.
[13] • A. Freimann, Union catalog of Hebrew Manuscripts and their Location... American Academy for Jewish Research. New-Yourk 1973, n°3595.
[14] لم يذكر المترجم أي تاريخ لترجمته. أنظر
Die Hebraeichen Ubersetzungen des Mittelaters Und Die Juden Als Dolmestscher, p.342-345.

المشرق، رجل حكيم مبرور، وعالم كبير مشهور، له في كل علم باع، وفي كل فن قدرة ومستطاع، إنه أبو حامد الغزالي، وقد ألف كتابه هذا أكمل تأليف، وفسره أجمل تفسير، وسماه ميزان العمل والفضائل، تلك الفضائل التي بها يحيى الإنسان. فتكلم فيه بالشيء العجيب، واظهر قدرا كبيرا وعلما كثيرا، وهو العالم الكبير والفيلسوف المفكر الذي لم يتأفف من أخذ الحجة والبرهان من كتبهم الدينية (أي المسلمين) وأخبارهم التي ذكرها حكماؤهم" (المقدمة).

إن هذا النص يوضح، إذا كان الأمر يحتاج إلى توضيح، أهمية الغزالي في المجتمع اليهودي الذي كان يعيش صراعا فكريا ثقافيا عقائديا في هذه الفترة من تاريخه[15]. ولا شك أن منهاج الغزالي، نال رضى في أعين أولئك الذين تأملوا الشرع والفلسفة معا، وعملوا من أجل مجتمع سعيد أسسه الخلق.

وهذا هو الرأي الذي سنجده عند مفكر يهودي متأخر نسبيا، وهو يوحنان بن إسحق Alemano ، إذ نجد في كتابه شرح نشيد الأناشيد، الذي بدأ تأليفه سنة 1477، حديثا عن محبة الله والشوق والرغبة والرهبة والسعادة الأبدية ومسلك الإنسان ليكون فيلسوفا وطرق هذا المسلك التي هي امتلاك النفس والتجرد من كل شيء والسمو إلى الكمال الإنساني الذي لا يتم إلا بالعشق الإلهي، لأن الله هو الغاية القصوى، ولأن خلود النعيم هو أسمى مما في الأرض جميعا. إن هذه هي الأسس الكبرى لمحتوى كتاب ميزان العمل. وقد لاحظ هذا التأثير الكبير الذي كان للغزالي في المفكرين اليهود، وخصوصا Alemano ، أستاذنا المرحوم G. Vajda في كتابه الحب الإلهي في النظر اليهودي في العصر الوسيط[16].

وإذا كان النص العربي المترجم إلى العبرية غالبا ما يشمله الغموض والتشوش، فإن كتاب ميزان العمل ، كان محظوظا نسبيا، إذ لا نعتبر عمل ابن حسداي مجرد ترجمة نص إلى نص، ولكننا نعتقد أنه كان بحثا في الفكر والأدب والشرع والتقاليد اليهودية، لم يوفق فيه صاحبه كل التوفيق. وقد وضع ابن حسداي في ترجمته أمام عينيه هدفين اثنين:

---

[15] מנחת קנאות (عطاء الحمية). جمع أبا مري في هذا الكتاب كل المراسلات التي دارت حول هذا الموضوع، انظر أيضا الفقرة التي حلل فيه رونان هذا الكتاب في مؤلفه Les Rabbins francais. Irnpr.. nationale. Paris M. DCCC LXXVII. p.695-697. وانظر كذلك حول الخصومة التي دارت بين أنصار ابن ميمون وخصومه مقال א. שרחט, ברורים בפרשת הפלוס הראשון על ספרי הרמב"ם, ציון VXXXVI 1-2, 1971. (أ. شرحط، أضواء على فصول الصراع الأول الذي كان يدور حول مؤلفات ابن ميمون، مجلة صيون، XXXVI 1-2, 1971. وكذا مقدمة إسحق البلاگ في G.Vajda,Isaac Albalag, averroiste juif,Traducteur et annotateur d'AI-Ghazali. Paris, Vrin, 1960 .

ومقدمة دلالة الحائرين لابن ميمون.

[16] G. Vajda, L'amour de Dieu dans la théorie juive du Moyen Age, Vrin, 1957, p. 208.

1- نقل هذا الأثر العظيم ذي الفائدة القصوى إلى اللغة العبرية، لأن الغزالي كان في أعين اليهود مفكرا إنسانيا، ولأنه أداة يمكن أن تستعمل في الصراع الدائر بين الأحبار وأنصار ابن ميمون، ولأنه أحاط في كتابه بموضوع أخلاقي مجتمعي إحاطة شاملة، وهو الأمر الذي لم يتحقق في كتب الفقهاء اليهود، كما أشار إلى ذلك المترجم في المقدمة.

2- تغيير كل الآثار الدينية الإسلامية، وهو عمل صعب بالنسبة لهذا المترجم، لأن تغيير الشواهد القرآنية والحديثية، والأقوال والأمثال السائرة، ووضع مقابلات لها من الملة اليهودية، يعتبر عملا ضخما، نظرا لما يتسم به هذا النص من ميزات تجعله كتابا مليئا بالاستشهادات الإسلامية من مختلف الأنواع، بل هذه الاستشهادات هي التي تكون بناءه الأساسي وفكرته الكبرى. ولكن المترجم كان في حاجة ماسة لا يمكن التراجع عنها إذا أراد أن يصل الأثرالذي يقدره حق قدره إلى أبناء ملته.

وقد أكد قيمة الكتاب عند المترْجَم إليهم، أيضا ناشره كولدانطال حيث قال في المقدمة ما ترجمته: " ويعد ميزان العمل أهم كتب جنسه ، سواء في موضوعه أو في لغته وبيانه، أما من جهة موضوعه، فلا يلحقه أي كتاب مما بين أيدينا من كتب الأخلاق على كثرتها، ذلك لان بعض هذه الكتب يعتمد إما على الترهيب وإما على الترغيب، وبعضها الآخر يقتصر على ما جاء في فروض الدين لتستندها العامة، والبعض على الفلسفة دون الشرع والتقاليد، ولا يليق هذا إلا بقلة من الناس... كما أن منها ما هو تلفيق يأخذ من هنا وهناك، فهو عاجز عن هداية الناس، ولا يستطيع إرشاد رجل عقل بدأت خطواته متئدة في سلم النظر، يحاول معرفة سبل الخلق معرفة مرتبة- منظمة على نمط חכמת הנפש (حكمة النفس) التي تسير فيها الأخلاق جنبا مع حكم التوراة والمشرع... أما هذا الكتاب فهو كالذهب خالص كله، كامل في مضمونه ومرماه... وبياناته الاثنتان والثلاثون تكوّن وحدة في الموضوع ، وكل فصل يعتبر امتدادا لما قبله، وبداية الكتاب هي بداية الموضوع ونهايته هي نهايته...".

ثم يقول في لغة الترجمة: "أما من ناحية اللغة فإن هذا النص أكثر النصوص فصاحة وسهولة من كل الكتب التي ترجمت من العربية إلى العبرية، فلغته جميلة مثل سيل من عسل، تستهوي كل من أراد نهج مسالك المتأملين، ولغته أيضا تمكن من قمم الصعوبات، وتهون من شدة صخر أقوال العلماء، حتى يسير السالك على نهجهم ويقتدي بهديهم. وهكذا فقد بلغ فيه المترجم الغاية في حسن التأويل... على الرغم من عمق موضوعه وخفاء مباحثه. فلغته رائعة سلسة تشفي غليل المتروض في رياض الفلسفة فيستظل بظلها ويستأنس بجمالها...". (المقدمة).

فما هو المنهج الذي نهجه المترجم في ترجمة هذا العمل الكبير الذي وصفه الناشر بالأوصاف التي أعلاه؟

يتطلب الجواب على هذا السؤال درسا مقارنا للنصين العربي والعبري، وهذا ما سنحاول عرضه هنا.

نقد الترجمة[17]

لا أريد من عرضي هذا أن أتعرض إلى كل جوانب ترجمة هذا النص، فلن أتحدث عما فيه من أخطاء معجمية أوقع المترجم فيها تشابه الأصوات، كما أنني لن أتحدث عن الفقرات التي صعب على المترجم فهمها فتركها نهائيا إما لأنها عبارة عن مفاهيم إسلامية حضارية، أو لأنها منظومة من لغة وجدها المترجم غريبة عنه أو نادرة الاستعمال غير مألوفة لديه - وقد كان هذا البتر ذا خطورة على الفهم الشامل للنص في كثير من الأحيان - وإنما سأقف عند أهم المحاور التي أعتقد أن لها أثرا في فهم الغزالي، بل سيكون لها انعكاس عما أراد الغزالي عرضه من آراء شرعية وإسلامية. ويمكننا أن نقسم هذه المحاور إلى ما يأتي:

أ- أعـــــلام ومذاهب

ب- مفاهيم إسلامية

ج- استشهادات، وأنواعها:

1- الشعر. 2- أقوال ومأثورات. 3- قرآن. 4- أحاديث نبوية.

أ- أعـلام ومذاهب

جاء في كتاب الميزان ذكر ثلاثين علما، بما في ذلك اسم المؤلف، وهي حسب تكرارها في النص كالآتي:

جاء ذكراسم علي بن أبي طالب اثني عشر مرة، وضع المترجم مكانه مرة "سقراط" (صفحة 189 طبعة عربية و17 طبعة عبرية)[18]، وعشر مرات "الحكيم" وحذف اسمه مرة واحدة (155/337). وذُكر أبو بكر ثلاث مرات،مرة بالصديق ومرتين بأبي بكر في الأصل، فحذف المترجم الصديق وغيره، مرة بـ"لربي حنينيا" (167/350) وحذفه مرة في نفس الصفحة. وذكر اسم زيد

[17] النصوص المعتمدة للمقارنة هي: 1- ميزان العمل للغزالي، سلسلة ذخائر العرب [تحقيق وتقديم سليمان دنيا] دار المعارف المصرية، 1964. 2- طبعة יעקב גאלדענטהר, ספר מאזני צדק, חבור הפילוסוף הגדול אבו חאמד אל-גזאלי, והעתיקו מלשון הגרי לעברי החכם ר" עברהם בר חסדי, Leipzig, 1893. 3- مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم 911 عبرية. 4- مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم 912 عبرية.

[18] الرقم الأول يشير إلى الطبعة العربية، والثاني إلى طبعة الترجمة العبرية.

مرتين، غيره مرة بـ "شمعون" (27/199) ومرة بـ"لاوي" (42/216). وذكر اسم عمر مرتين، عوضه مرة بـ "الربي عقيبا" (69/241) ومرة بـ "يهوشوع بن ليفي" (69/241). وذكر الحسن البصري مرتين، مرة الحسن وأخرى الحسن البصري، وعوضا بـ"الحكيم" (132/308) (57/240). وذكر اسم عيسى مرتين، عوضه مرة بـ"فلان" (35/207) وحذف مرة (85/207). وذُكرت الأسماء الباقية فردا وهي عائشة غيرت بـ"دبورة" (وهي من أسماء المؤنث في العبرية ومعناها النحلة) (40/214). كعب الأحبار، غير بـ"حكيم" (40/214). أبو حنيفة يغير بـ"ربينا". الشافعي: "الراب أشي (41/215). وعوضت الفقرة "عيسى بن مريم ويحيى بن زكرياء وكذا سائر الأنبياء" بـ : "كثير من الناس (80/251). رابعة العدوية : "إحدى النساء التقيات" 113/289). المامون: أحد الملوك (125/300).وحذف اسم الخضير وموسى (161/335). وابن مسعود (205/385) وأبي منصور الثعالبي مع شعره (211/391). وأصبح اسم عثمان "نحوم" 167/350-168). وعوض اسم الحارث بـ "الحكيم" وعزرائيل بـ "ملاك الموت". وجبرائيل وميكائيل وإسرافيل ر بالملائكة (220/298). وعوض عمار بن ياسربـ "صديق أحد الحكماء" (133/309). وعوض لفظ النصارى بـ "آخرون". (35/207). والأئمة من قريش بـ "الملوك من بني داوود" (123/298). أما المذاهب الإسلامية فإنه تركها في لفظها مثل ر ظاهرية (230/405) والمعتزلة والأشعرية والشفعوية والحنفية (230/406) أو أشعري ومعتزلي وشفعوي وحنفي (231/406) وترجم لفظ المتكلمين بـ מדבים. وترك لفظي "تركي" و"هندي" كما هما (167/350).

ب- مفاهيم إسلامية

نقتصر في موضوع ترجمة المفاهيم الإسلامية على ما اعتبرناه ملفتا للنظر دون غيره وهو كثير، من ذلك: **الصلاة** الزكاة وترجمها بـ "النذر" (120/297). **الصوم** تركها مرة كما هي لأن لفظها العبري مثل العربي: "تصوم" وترجمها مرة أخرى بـ "الابتعاد عن النساء" (88/261). وترجم **الحج** مرتين بـ "الرحلة على الأرجل" (120/297) (173/355) ومرة بالعبادة (174/356). و**الحاج** بالراجل. **اللوح المحفوظ** : التوراة (54/226). **العرش**: السماء (171/354). **إبليس**: الأفعى (154/326). **فقيه**: حكيم 46/220). **علم الفقه**: علم حكماء اليشيفة18[19] (172/355). **الفقه**: الأحكام (171/353). **الأمة**: ناس الدنيا (178/360). **السلف الصالح**: الأمم السالفة (190/370). **المشاييخ** (بالمعنى الصوفي): الشيوخ

---

[19] اليشيفة مؤسسة علمية يدرس فيها أحبارُ اليهود العلوم الدينية والتشريعية وعلوم التلمود.

(223/401). الصحابة: الحكماء الأولون (67/239). الشرع: التوراة (90/262).

وتكررت ترجمة **قال الله** أو **قال الرسول** أو **النبي** في كل الكتاب إلا نادرا جدا بـ "قال أحد الحكماء".

1- الشعر

استشهد الغزالي بالشعر في أحد عشر موضعا، وقد تصرف فيها المترجم جميعا، فمن هذه الشواهد ما ترجم منه جزءا ثم أضاف إليه ومنها ما غيره أصلا. وقد أخذ أشعاره من كتاب בן משלי (قرين الأمثال) لشموئل هنكيد ومن بعض الشعراء الآخرين[20].

2-الأقوال والمأثورات

أقصد بالأقوال والمأثورات كل ما ذكره الغزالي نقلا عن غيره، باستثناء القرآن والحديث والشعر، سواء كانت مثلا أو قصة، سواء كان صاحبها معروفا أو مجهولا. وقد ورد في نص الميزان سبعة وسبعون قولا تفاوتت طولا وقصرا، منها الجملة البسيطة والقصة الطويلة. وقد ترجمت جميعا دون استثناء مع تغيير أسماء قائليها، إذ يصبح مثلا علي أو أبو بكر أو عمر أحد الحكماء. وقد يضيف المترجم إلى هذه الأقوال أقوالا أخرى من المأثورات اليهودية وأقوال حكماء بني إسرائيل.

3- استشهادات قرآنية

استشهد الغزالي بحوالي مائة وأحد عشر استشهادا قرآنيا. وقد تصرف المترجم في هذه الاستشهادات كالتالي:

أ- استشهادات قرآنية ترجمها كما هي، وأعني بـ "ترجمها" نقل النص حسب مستطاعه، إما لأنها جاءت في نص الغزالي دون أن تسبقها عبارة "قوله تعالى"، وإما لأنه لم يجد لها بديلا، وفي هذه الحالة تصبح عبارة قوله تعالى "كما قال أحد الحكماء"، أو كما جاء في كتب الحكماء، أو كما جاء في كتب الأديان. وحدث هذا التصرف في سبعة وثلاثين استشهادا.

ب - استشهادات قرآنية محذوفة نهائيا وعددها ستة وأربعون.

د - استشهادات قرآنية وضع المترجم مقابلاتها نصوصا توراتية أو من أقوال

---

[20] يريد منا البحث في هذه الأشعار جهدا نراه يخرج بنا عن المقصود من هذا البحث، لذلك نرجئ النظر فيه مع أشعار أخرى في نفس السياق.

التلمود أو المأثورات اليهودية، وعدد هذه الاستشهادات ثمانية وعشرون، وجلها مأخوذة من التوراة من الأسفار الآتية: التكوين، الأعداد، التثنية، الجامعة، الأمثال ، المزامير، أيوب.

4- أحاديث نبوية

نهج المترجم نفس النهج في تعامله مع الأحاديث، إذ جاء في كتاب ميزان العمل مائة حديث ترجم منها المترجم تسعة وستين حديثا مع استعماله دائما "قال أحد الحكماء"، وحذف منها خمسة عشر حديثا وأبدل منها ستة عشر. وأخذ جل مقابل معوضه من التوراة والقليل من المأثورات اليهودية. وأخذ الجل من أسفار التكوين والأعداد والتثنية والجامعة والأمثال والمزامير وأيوب.

5- استشهادات زائدة

أضاف المترجم إلى الاستشهادات التي أتى بها الغزالي في الميزان مائة وأربعة استشهادا وهي نوعان:

أ- مأثورات يهودية

ب- استشهادات من التوراة، ولم يترك في هذا القسم سفرا من أسفار العهد العتيق إلا وأخذ منه. وقد كان يأتي في بعض الأحيان بثلاثة استشهادات للفكرة الواحدة. وكان أحيانا يضيف من مأثورات التقاليد اليهودية والنصوص التوراتية.

ملاحظات حول النص المترجم

على الرغم مما قاله كودنطال عن فصاحة هذا النص وعن سلامة ترجمته، فإننا نرى من الواجب علينا أن نذيل هذا العرض بالملاحظات الآتية:

1- رغما عن الجهود التي بذلها ابن حسداي في ترجمته ومحاولته النفاذ إلى دقائق اللغة العربية، فإنه كان يصطدم في كثير من الأحيان بدقة تعابير الغزالي وباستعمالاته الدقيقة لمصطلحاته الدينية.

2- إنه لم يستطع النفاذ إلى استعمال المصطلح، وخصوصا عندما يتعلق الأمر بالحالات النفسية. مثلا حذفه الأضداد في الفقرة الآتية:"... فإن كان في مصيبة اقتصر على اسم الصبر، "ويضاده الجزع والهلع". وإن كان في احتمال غنى سمي ضبط النفس، "ويضاده البضر". وإن كان في حرب سمي شجاعة، "ويضاده الجبن". وإن كان في كظم الغيظ والغضب سمي سعة الصدر، "ويضاده الضجر والبرم وضيق الصدر". وإن كان فضول العيش سمي زهدا وقناعة، "ويضاده الحرص والشره"" (ص. 144/324).

ولا شك أن حذف هذه الأضداد سيحدث خللا في البناء العام للفكرة التي يريد الغزالي عرضها.

3- إن المترجم كان يبتر النص أحيانا دون أي مبرر، كما كان يحذف استشهاداته أو بعضا منها مع أنها جزء من الفقرة ذات الاستشهاد، ولا يتم معناها إلا بها.

4- إنه لم يوفق دائما في تعويض الاستشهادات، فاستشهاداته كثيرا ما تكون نابية عن الموضوع ، ولا يجد فيها القارئ أي رابط يربطها بالسياق العام.

5- إنه كان في كثير من الأحيان يضيف إلى نص الغزالي النثري فقرات حيرتنا في كثير من الأحيان، بل شككتنا في النص العربي الأصلي، أو على الأقل جعلتنا نعتقد أن النص الذي اعتمده المترجم يختلف في بعض فقراته عن نص ميزان العمل الذي حققه سليمان دنيا المنشور.

6- لاحظنا بعض الاختلاف بين مخطوطة باريس من جهة ونص كولدنطال من جهة أخرى، مع أن هذا الأخير يدعي بأنه اعتمد المخطوطتين المذكورتين.

7- إن مقارنتنا للنص المترجم بالنص الأصلي، أكدت ما أصبحنا نعتقده منذ أن بدأنا نشتغل بهذه النصوص المترجمة، وأعني وجوب العمل على دراسة النصوص المترجمة إلى اللغة العبرية، وخصوصا تلك التي ضاعت أصولها، لأن وقع الترجمة كان عليها شديدا. وسيكون هذا الوقع شديدا على الفكر المنقول نفسه، إذا لم تقوم آثاره وتدرس بكل عمق وتأمل.

نماذج

لا يسمح مجال البحث بعرض تقنية ترجمة كتاب ميزان العمل عرضا مفصلا، ولذلك نكتفي هنا بتقديم نماذج نعتقد أنها كافية لتقديم النهج الذي كان يتبعه المترجم في نقله النص العربي إلى اللغة العبرية.

ونبدأ النماذج بتصحيح تحقيق سليمان دنيا انطلاقا من الترجمة العبرية.

- جاء في تحقيق ميزان العمل لسليمان دنيا، وهو المشار إليه أعلاه، ص. 247: "إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنث"، وجاء في الترجمة: "שהציד ההרי והמדברי יהפך אל בעל חברה מתחבר אל האדם ומתקרב עמו."
(...الصيد الجبلي والصحراوي إلى مستأنس = التأنس يختلط بالإنسان ويقترب إليه).

وفي نفس الصفحة: "...إذ ينتقل من التوحش إلى التأنث [التأنس]... والكلب من الأكل إلى التأدب..."، والأصح من العض إلى التأدب.

- نقص في تحقيق سليمان دنيا. ص. 352: " الوظيفة التاسعة، أن تعرف أنواع العلوم بقول جملي وهي ثلاثة:

1- **علم يتعلق باللفظ من حيث يدل على المعنى.**

חכמה שהיא תלויה במלות מצד שהם מורות על ענין.

2- **علم يتعلق بالمعنى من حيث يدل عليه باللفظ.** (ساقطة في تحقيق دنيا)

חכמה שהיא תלויה בענין מצד שיורו עליה המלות.

3- **وعلم يتعلق بالمعنى المجرد.**

חכמה שהיא תלויה בענין לבדו.

وأسند سليمان دنيا الفعل "رأى" إلى الغائب مرتين في صفحة 349، مع أن الصحيح ، كما يدل على ذلك المعنى ، هو إسناده إلى المتكلم، وها نصه: " وينبغي أن لا تحكم على علم بالفساد أو وقوع الاختلاف بين أصحابه، ولا بخطأ واحد أو آحاد فيه، ولا بمخالفتهم موجب العلم بالعمل، **فيرى** جماعة تركوا النظر في العقليات والفقهيات متعللين فيها بأنه لو كان لها أصل لأدركها أربابها... **ويرى** قوم يعتقدون صحة النجوم لصواب اتفق لواحد..."

والصحيح هو

... ولا بمخالفتهم موجب العلم بالعمل، فنرى جماعة تركوا النظر في العقليات والفقهيات...ونري كذلك قوما (آخرين) يعتقدون صحة النجوم...	...ואנחנו ראים קהלה יניחו הלמוד...ונראה גם כן כתות אחרות יאמרו אמתת חכמת ...ص. 166.

- تقطيع الجملة

جاء في صفحة 329 من الميزان: " وإما متممة لكل واحدة من ذلك، ومزينة لها كالطحانة والخبز للزراعة، والخياطة للحياكة. وذلك بالإضافة إلى قوام العالم:الأرض مثل أجزاء الشخص...	וזה בהקש לתקון העולם הספלי..ص. 148. ...وذلك بالإضافة إلى قوام العالم الأرضي

زيادة فقرات لا وجود لها في تحقيق دنيا، ص.307 وهي الفقرات الموجودة بين مزدوجتين أو قوسين وضعناها بالعربية داخل النص العبري [21].

جاء في آخر البيان الخامس، وهو بيان ارتباط قوى النفس بعضها ببعض (ص. 216) ما يأتي:

"وملكوت السماوات والأرض"
وزادت الترجمة:

"لتكون علامات ودلائل حتى للناظر إليها، تدل على قوته وعظمته". كما قال لأحبائه "أنظروا إلى السماوات وعدد كواكبها". وقال نبيه:

"ارفعوا إلى الآفاق عيونكم وانظروا من خلق هذه كلها"	הַבֶּט-נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים (سفر التكوين 5/15)
وقال رسوله: "أينْ سماءَك، صنعة يدك، قمرا وكواكب شكلتها".	שְׂאוּ-מָרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי-בָרָא אֵלֶּה سفر(إشعياء 26/40)
	כִּי-אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ, מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ--יָרֵחַ וְכוֹכָבִים, אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה.

وزاد المترجم من عنديته فقرة لينفي بها إعجاز النبي ﷺ، وهي عملية فريدة في كل هذه الترجمة.

جاء في كتاب الميزان: ص.222(طريق الصوفية في جانب العلم طريق غيرهم:

21 لاحظنا من خلال تعاملنا مع هذه النصوص المترجمة إلى العبرية انها يمكن ان تكون مكملا للنصوص العربية المخطوطة عند التحقيق، وكثيرا ما جاءت فيها فقرات أساسية لم نعثر عليها في الأصول العربية، وقد وجدنا في ترجمة كتاب الكشف عن مناهج الأدلة كثيرا من الفقرات التي لا توجد في أية مخطوطة عربية مما اعتمده المحققون لهذت النص منذ ان بدا تحقيقه، وسننشرها في تحقيقنا للترجمة العبرية الوسطوية التي نقوم بتحقيقها مع باحثين من معهد تاريخ النصوص التابع للمركز الوطني للبحث العلمي، باريس. Institut de Recherche et d'Histiore des Textes (C.N.R.S) Paris/

"اعلم أن جانب العمل متفق عليه، وأنه مقصود لمحو الصفات الرديئة وتطهير النفس من الأخلاق السيئة، ولكن جانب العلم مختلف فيه، وتباين فيه طرقُ الصوفية طرقَ النظار من أهل العلم. فإن الصوفية لم يحرضوا على تحصيل العلوم ودراستها، وتحصيل ما صنفه المصنفون في البحث عن حقائق الأمور (ص. 223), بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والإقبال بكل الهمة على الله تعالى. ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق. وليس عليه الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة. إذ الأنبياء والأولياء انكشفت لهم الأمور وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالعليم، بل بالزهد في الدنيا والإعراض، والتبري من علائقها والإقبال بكل الهمة على الله تعالى. فمن كان لله كان الله له...حتى أنه في الوقت..."

زاد المترجم: "**وأقول أنا المترجم: أن الصوفية لم يحيدوا عن هذا الإيمان الفاسد، وإنما هو إيمانهم بمحمد وما قالته عنه أمته، إذ قالوا إنه كان أميا لم يطلع على الحكمة مطلقا، ولم يقرأ كتبا، ولم يشغل نفسه إلا بالصلاة والتعبد. وهذه حيلة منه حتى يؤمن العامة بنبوته ويتبعوه.** قال المؤلف: حتى أنه في الوقت..."

ואני המעתיק מן הדומה לי שלא נטו הצופיה להאמין באמונה המשובשת הזאת אלא אמונתם בענין מחמד ובמה שזכרו אמתו עליו ואמרו כי היה איש המוני לא למד חכמה מימיו ואפילו לקראת בספרים לא היה ידוע. ואין לו עסק אלא בתפלה ותחנונים. וכל זה תחבולה ממנו כדי שיאמרו ההמון בנבואתו ויודו לו (אמר המחבר) ص. 49

نموذج من التغيير الذي لا يعتمد أي منطق

... ولهذا نهى الله تعالى من لم يقو في الإسلام على مخالطة الكفار، حتى قيل: كان أحد أسباب تحريم الخنزير، إذ كان أكثر أطعمة الكفار، فحرم ذلك ليكون مزجرة للمسلمين على مواكلتهم التي كانت سببا للمخالطة. (ص. 347).

ועל כן צוה השם הרחקת הכופרים ושלא לאכול ולשתות עמהם, וזה אחד מטעמים הנאמרים באסור החזיר, כי הוא היה רוב מאכלם לקחו ולחזקו האברים ולתתו אמץ לב וגבורה יותר מאכל כמו שזכר גלינוס כי נערי עירו כשהיו משחקים והיה אחד מהם גובר על חברו, היו אומרים עליו אמש היה מאכלו בשר חזיר (163)=(ولهذا أمر الاسم [الله] بالابتعاد عن الكفار، وأن لا يخالطوا في المآكلة والشرب، إذ كان مما حرم من أطعمتهم الخنزير، وكان أكثر أطعمتهم تناولا لتقوية الأطراف، ولأنه مصدر الشجاعة والجبروت، مما ليس في غيره. وذكر جالينوس أن أطفال بلدته عندما كانوا يلعبون، كانوا يقولون لمن كان أقواهم، إنه أكل ليلته السابقة لحم الخنزير).

نماذج قرآنية

1-آيات مترجمة

وقد جمع الله سبحانه في قوله

ורמז אותם בלשון צח ונכון,וזה לשונו: (وأشار إليها بلسان بين فصيح، وهذا قوله):

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ. (الحجرات، آية 15). ص. 234.

אמנם המאמנים אשר האמינו באל ושלוחו ואחר כך לא ספקו ונלחמו בכל מאדם ובכל נפשם ליראת האלהים המה הצדקים(ص.63).

كما قال

אמר חכם (قال حكيم)

فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى. (النساء95). ص. 239.

ישבח האל הלחמים בנפשם ומאדם יותר מהישבים במקומם ושם

להם יתרון עליהם אבל כלם הבטיח בגמול (ص.66) וחלק טוב (67)=(مدح الله المجاهدين (المحاربين) بأنفسهم وأمواله أكثر من القاعدين في أماكنهم وفضلهم عليهم، لكن كلا وعد بالجزاء الجميل والحظ الحسن).

ובעדה אמר חכם

وإياه أريد بقوله

أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ

מי שהוא יותר אכזרי על הכופרים הוא יותר מרחם על בניו=(من هو قاس أكثر على الكافرين هو أكثر رحمة بأبنائه!؟). (ص. 95).

2-آيات غيرت بنصوص توراتية

" فتعسا لمن كفر بالله" وغفل عن قوله

ואוי למי שכפר באל והעלים עין מהכובים המישרים=(فتعسا لمن كفر بالله وغفل عن كتبه الهادية)

وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ (21 الداريات) (ص. 215).

וּמִבְּשָׂרִי, אֶחֱזֶה אֱלוֹהַּ=(ومن جسدي أعاين الله). (أيوب 26/19).

י כָּל עַצְמוֹתַי, תֹּאמַרְנָה-- יְהוָה, מִי כָמוֹךָ=(جميع عظامي تقول يا رب من مثلك). (المزامير 10/35).

قال تعالى

يَرْفَعْ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ(11المجادلة)

ואמרו ז"ל:

כִּי הוּא חַיֶּיךָ, וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ בעולם הזה וארך ימיך לעולם הבא=(وقال علماؤنا طاب ذكرهم

لأنه [الله] أحياك وأطال أيامك، أحياك[22] في هذه الدنيا ويخلدك في الآخرة).

[22] هذه الفقرة من سفر التثنية، 20/30. ولم نجد مرجعا للفقرة الأخرى.

1-أحاديث مترجمة

عـن كعـب الأحبـار قـال: دخلـت علـى عائشـة فقالـت: الإنسـان عينـاه مهـاد، وأذنـاه قمع، ولسانه ترجمان، ويداه جناحان، ورجلاه بريدان، والقلب ملك. فإذا طاب طابت جنـوده. فقالـت هكذا سـمعت رسـول الله (ص) يقـول. (ص.214).

והמשל הזה הוא קרוב ממה שסופר בעד דבורה: "ואמר חכם: נכנסתי על דבורה ושמעתיה תאמר: האדם עיניו מורים, ואזניו מקבילים, ולשונו תרגמנו, וידיו כנפים, ורגליו שליחיו, ולבו כמלך יושב בבית מלכתו, וכטוב לב המלך אז ייטב לב רבי חייליו ושרי

צבאיו (40)=(وهذا المثال قريب مما روي عن دبورة[23]:قال أحد الحكماء: دخلت على دبورة، فقالت: الإنسان الإنسان عيناه توريان، وأذناه تسمع، ولسانه ترجمان، ويداه جناحان، ورجلاه بريدان، وقلبه كملك جالس في ملكه فإذا طاب قلب الملك طاب قلب قواد جنده ورؤساء عسكره.

وعليـه نبـه لنبـي (ص) وقـال: "الإيمـان بضـع وسـبعون بابـا، أدناهـا إماطـة الأذى عن الطريق والمجاهدة بالعبادة

ועל זה הזהיר החכם ואמר: האמונה יש לה חמשה ושבעים שערים הקטן שבהם הוא להסיר ההזק מהדרך

زاد المترجم

וְאָמַר סֹלּוּ-סֹלּוּ, פַּנּוּ-דָרֶךְ; הָרִימוּ מִכְשׁוֹל, מִדֶּרֶךְ עַמִּי. =(وقـال نبيـه: "أعـدوا أعـدوا، هيئـوا الطريـق، ارفعـوا الموانـع عـن شـعبي". (إشـعياء 14/57).

[23] معنى دبورة لغويا النحلة=زنبورة، وسميت بت النساء، كما سميت به إحدى نبيات بني إسرائيل وجاء ذكرها في التوراة . أنظر سفر القضاة.

2- أحاديث غيرت بمأثورات يهودية

وأما من ظن أن مجرد الإيمان يكفيه فهو جهل بحقيقة الإيمان، وغفلة عن قوله: من قال لا إله إلا الله مخلصا دخل الجنة (ص. 219).

ואולם מי שחשב שהאמנות לבדה תספיק לו זהו סכלות באמת ביסוד האמנה ויאוש ממאמרו יתעלה =(فهو جهل بحقيقة [أصول] الإيمان ويأس من قوله تعالى: אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם "فتحفظون فرائضي وأحكامي التي إذا فعلها الإنسان يحيا بها [أنا الرب] (لاويون 5/18).

3-استشهادات لا مقابل لها في الأصل

زاد المترجم بعد الفقرة "ولذلك حث الله على التفكر في الأنفس والآفاق وملكوت السماوات والأرض"، وهي آخر البيان الخامس، وهو بيان ارتباط قوى النفس بعضها ببعض، ما يأتي :

1- למען יהיו אות ומופת על המתבונן בם על רוממותו =

(لتكون علامات ودلائل حقٌ للناظر على علوه).

2- הבטנה השמים וספור הכוכבים =

((قال) أنظر إلى السماء وعُدّ النجوم).

3- שְׂאוּ-מָ:וֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי-בָרָא אֵלֶּה=

(وقال نبيه:"ارفعوا إلى العلا عيونكم وانظروا من خلق هذا). (إشعياء 26/40).

4- כִּי-אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ, מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ-יָרֵחַ וְכוֹכָבִים, אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה. وقال رسوله: إذ أرى سماواتك ، عمل أصابعك ، القمر والنجوم التي كونتها (مزامير4/8).

زيادة شاهد واحد

قال أمير المؤمنين علي: الإيمان يبدو في القلب نقطة بيضاء، كلما ازداد الأيمان ازداد ذلك البياض، فإذا استكمل العبد الإيمان ابيض القلب كله. وإن النفاق يبدو في القلب نقطة سوداء، كلما ازداد النفاق ازداد ذلك السواد، فإذا استكمل العبد النفاق اسود القلب كله. (254).

ועל כן אמר חכם: הכפרים תתחיל בלב כדמות נקודה שחורה כל מה שתוסף תשחיר הלב כלו, והאמונה תתחיל נקודה לבנה בלב כדמות נקודה כל מה שתוסף האמונה יוסף הלובן ההוא, וכשתהיה אמנת אדם שלמה תלבען הלב כלו=(ولذلك قال الحكيم:

بيان أنواع الخيرات

وقال الفقهاء: "إذا تساوت درجات المصلين فأحسنهم وجها أولاهم بالإمامة. وقال تعالى ممتنا به: "وزاده بسطة في العلم والجسم". (البقرة 247)

الثالثة هو النور الذي يشرق في عالم الولاية... والنبوة، فيهتدى به إلى ما لا يهتدى إليه ببضاعة العقل الذي به يحصل التكليف وإمكان التعلم، وإياه عنى بقوله تعالى : "قل إن هدى الله هو الهدى" فأضافه إلى نفسه وسماه الهدى المطلق، وهو المسمى حياة في قوله: "أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به بين الناس"، وبقوله تعالى: "أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه".

وأما الرشد فنعني به الغاية الإلهية. (ص. 303-302).

حديث

...وأعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. (ص. 290).

الإيمان يبدو الكفر [النفاق] في القلب نقطة سوداء، كلما ازدادت اسود القلب كله، والإيمان يبدأ نقطة بيضاء، كلما ازداد الإيمان يزداد هذا البياض، فإذا استكمل الإنسان إيمانه ابيض القلب كله).+

ואמר הכתוב: אִם-יִהְיוּ חֲטָאֵיכֶם כַּשָּׁנִים כַּשֶּׁלֶג יַלְבִּינוּ =(جاء في الكتاب: إن كانت خطاياكم كالقرمز، تبيض كالثلج). (إشعياء 18/1). ص. 81).

حذفت الآية القرآنية وجاء مكانها: ואמרו ז"ל :שליח ספור צריך שיהי בעל קומה... ואמר הכתוב:" וְלוֹ-הָיָה בֵן וּשְׁמוֹ שָׁאוּל, בָּחוּר וָטוֹב, וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל, טוֹב מִמֶּנּוּ; מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה, גָּבֹהַּ מִכָּל-הָעָם" ורבים כמוהו=(قال علماؤنا طاب ذكرهم: "على رسول الجماعة أن يكون طويل النجاد+ وقال الكتاب: "وكان له ابن اسمه شؤول شاب وحسن، ولم يكن رجل في بني إسرائيل أحسن منه، من كتفه فما فوق، كان أطول رجل في الشعب" وغير هذا كثير. (شموئل الأول2/9).

... בעולם הדבוק והנבואה. ובו יתישר האדם למה שלו יתישר אליו בחלק השכל ואפשרות הכמה, ואליה רמז אדון הנבאים באמרו: " הוֹדִעֵנִי נָא אֶת-דְּרָכֶךָ, וְאֵדָעֲךָ " ואולם ההצלחה נרצה בה ההישרה האנשית.=(...في عالم الاتصال والنبوة [في عالم الولاية... والنبوة] وبه يهتدي الإنسان لما يريد الاهتداء إليه بجزء العقل وإمكان الحكمة، وإليه أشار بقوله سيد الأنبياء في قوله: "علمني طريقك حتى أعرفك". (الخروج 13/33).

... כדבור נביאו ע"ה: "מָה רַב-טוּבְךָ, אֲשֶׁר-צָפַנְתָּ לִּירֵאֶיךָ". עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחנה לו. ואמר הכתוב המקודש: עַיִן לֹא-רָאָתָה, אֱלֹהִים זוּלָתְךָ-יַעֲשֶׂה, לִמְחַכֵּה-לוֹ". "לְמַעַן יִיטַב לָךְ, וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים" לעולם שכלו טוב. (144)=(...كقول نبيه

ـيه السلام: "ما أعظم جودك الذي ذخرته
للذين يخشونك" (مزامير 20/31). "لم تر
عين إلها غيرك يعد [جزاء] لمن ينتظره"
(إشعياء 3/64). وقال الكتاب المقدس: لكي
يكون لك خير وتطول أيامك" (تثنية
7/22)+ لعالم كله أبدي.

هذا بعض مما طرأ على ترجمة موروث عربي إسلامي محض، فكيف تعامل التراجمة مع الموروث العربي الإغريقي؟ هذا ما يقدمه أنموذج ترجمة كتاب الخطابة لأرسطو تلخيص ابن رشد.

تلخيص كتاب الخطابة

الـترجمة العبريـــة*

ترجم ابن النديم لأرسطو في فهرسته ورتب كتبه إلى المنطقيات والطبيعيات والإلهيات والخلقيات قال:

أما كتبه المنطقية فهي ثمانية كتب: قاطيغورياس ومعناه المقولات بارإرمنياس معناه العبارة . أنالوطيقا معناه تحليل القياس. أبودقطيقا وهو أنالوطيقا الثاني ومعناه البرهان. طوبيقا ومعناه الجدل. سوفسطيقا ومعناه المغالطين. ريطوريقا معناه الخطابة. أبوطيقا، ويقال بوطيقا معناه الشعر"[24]

وقد ذكر ابن النديم ترجمات وتراجمة هذه الكتب المنطقية إلى اللغة العربية، قال في ترجمة كتاب الخطابة: ״يصاب بنقل قديم، وقيل إن إسحق نقله إلى العربي، ونقله إبراهيم بن عبدالله ..."[25].

ووقف عبد الرحمن بدوي في نشره الخطابة، (الترجمة العربية القديمة)[26]، عند هذه الفقرة، مشيرا إلى أن ابن النديم لم يذكر اسم مترجم الترجمة القديمة، وأن مقصود ابن النديم باسحق "اسحق بن حنين". وشك الدكتور عبد الرحمن بدوي في أن يكون لإسحق ترجمة لهذا النص، كما أنه يفسر "قديم" بأن الترجمة ترجع إلى المترجمين قبل عصر حنين (سنةهـ869/194 م)، ويشير بدوي إلى أن النص الذي يخرجه لا يمكن أن يكون هو ترجمة إبراهيم أبن عبد الله الكاتب الذي أشار إليه ابن النديم. وعليه فإن ما نشره هو الترجمة القديمة التي عبر عنها ابن النديم بـ "يصاب بنقل قديم ..."[27]. ووقف بدوي كذلك عند موضوع وجود ترجمة أخرى غير أنه لم يفصل في الأمر. وقد عاد إلى الموضوع نفسه في مقدمة نشرته لتلخيص الخطابة لابن رشد، ليقول عند حديثه عن الترجمة التي اعتمدها ابن رشد: ".. فضلا عن أن النص الذي استخدمه [ابن رشد] ليس من المؤكد أنه هو

---

* نشر النص مترجما إلى الألمانية في الندوة التي قدم فيها وهي ندوة :
Die Trias des Maimouides
Jûdische, arabishe und antike Wissenkultur Ediled by Georges Tamer
Walter de Gruyter. Berlin. NewYork, 2005,p.107-120.

[24] ابن النديم، الفهرست، [تحقيق أحد الأساتذة]، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر،1978، ص.347.

[25] نفسه، ص. 349.

[26] ارسطوطالس، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1959 .

[27] أنظر مقدمة الخطابة، ص. (ز).

الترجمة القديمة التي نشرناها، بل الأرجح، إن لم يكن المؤكد بيقين، أنه استخدم ترجمة عربية أخرى، إما أن تكون ترجمة إسحق بن حنين، إن صح أنه نقله (ونحن نشك في ذلك ..)، أو ترجمة إبراهيم بن عبد الله الكاتب النصراني..."[28].

إذا اهتم ابن رشد بكتاب الخطابة ضمن اهتمامه بالموسوعة الأرسطية في كُلّيَّتها. وإذا كان اشتغال ابن رشد على كتب أرسطو لا يقف عند إنجاز واحد بل يتعداه في جلها إلى ثلاثة أنواع هي:1 المختصر أو الجوامع، و2 التلخيص، ثم 3 الشروح أو التفاسير، فإنه خص كتاب الخطابة بنوعين فقط هما المختصر والتلخيص. وجاء مختصر الخطابة ضمن عمل متكامل يشمل الأعمال المنطقية الأرسطية كلها، بالإضافة إلى مدخل فورفوريوس، ويُعَنْوِنُون عادة هذا المجموع الشامل بـ "الضروري في المنطق أو الأرگنون.

ضاع الأصل العربي للضروري في المنطق، ومن حسن الحظ أن احتفظت به نسختان مخطوطتان مكتوبتان بالحرف العبري، إحداهما بباريس وثانيتهما بميونخ. وقد اعتمدهما بتروورث فأخرج مختصرات الجدل والأقاويل الخطابية والأقاويل الشعرية[29].

تُرجم نص مختصر الأرگنون، أو الضروري في المنطق، لابن رشد على أرسطو، إلى العبرية مرتين: إذ ترجمه أول مرة يعقوب بـــن مخـــير المعـــروف بـ Don Profeit Tibbon سنة 1289، ثم ترجمه ثانية شموئل بن يهودا بن مشلم المرسيلي سنة1329. وطبعت ترجمة ابن مخير سنة 1559 بـ Riva di Trento[30].

أما تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد فقد نشره نشرة ثنت نشرة عبد الرحمن بدوي، محمد سليم سالم[31].

نقل تلخيص الخطابة إلى اللغة العبرية طدروس طدروسي بـ Trinquetaille سنة 1337، نزولا عند رغبة بعض إخوانه. واعتمادا على هذه الترجمة نقله إلى اللغة اللاتينية Abrahamo de Balmes[32] .

نشر نص الترجمة العبرية ج. روزنطال[33]. وقد وضع لنشرته مقدمة ذكّر في دايتها بأهمية يهود الأندلس وما بلغوه من شأو في مختلف أنواع العلوم، ومدى اجتهادهم في الترجمات. ثم تحدث عن قيمة أحفاد هؤلاء في مختلف بلاد الله أيامه.

---

[28] أبو الوليد محمد بن رشد، تلخيص الخطابة، وكالة المطبوعات، الكويت ، دار القلم، ص. (ط).

[29] CH. E.Butterworth, Averroés Three short commentaries on Aristote's "Topics "Rhetric", and "Poetics", Albany state University of New York, press.1977.

[30] כל מלאכת הגיון לארסטו מקצורי אבן רשד... ריווא דרינטו, שנת ש" כלפ"ק. (كل صناعه المنطق .. ريفا دي طرنطو، 1559.

[31] أبو الوليد محمد بن رشد، تلخيص الخطابة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1967.

[32] نشرت هذه الترجمة مع أعمال ابن رشد سنة 1553 و1574 في البندقية.

[33] Todros Todrosi Arelatensi, Averrois Commentarius in Aristoties de Arte Rhetorica libros tres (J. Goldenthal) Lipsiae, 1842.

وبعدها تعرض إلى المناسبة التي من أجلها نشر هذه الترجمة، وأعني بذلك تمجيده لموسى منطفيوري، اليهودي الإنجليزي الذي كرس كل قواه لنصرة اليهود في العالم. ثم تحدث روزنطال عن الفلسفة اليهودية وابن ميمون وأرسطو، ووقف بعض الشيء عند كتاب ميزان العمل، وهو الذي حقق نص ترجمته العبرية، وتحدث عن التصوف الإسلامي[33م]. وخص روزنطال فقرة تحدث فيها عن سيرة ابن رشد، من ذاك ولايته القضاء وسكنه أثناء النكبة في حي اليهود[!؟]، ثم رحيله إلى فاس (هكذا يريد مراكش؟)، فسجنه فبراءته وإرجاعه إلى القضاء في مراكش، ثم وفاته سنة 603هـ. وقد نقل في هذا كثيرا من الأخبار التي تخيلها ليون الإفريقي.

ثم وقف روزنطال عند كتب ابن رشد وشروحه على أرسطو وأهميته في تاريخ الفلسفة. وتعرض أيضا إلى ترجمات كتب ابن رشد إلى العبرية. وذكر بأنه قرأ كتاب الخطابة في نصه اليوناني وقرأ بعض شراحه اللاتين، فوجد ابن رشد أبعد في فهم أرسطو ممن جاء بعده.

وأدرج روزنطال أخطاء في نص الترجمة وصححها في مقدمته هته.

وبعد هذا أورد روزنطال ملاحظات تخص لغة التراجمة اليهود، فذكر أن لغة الفلسفة اليهودية هي وليدة هذه العملية التي هي الترجمة، وكان نتيجة لذلك أن أصبحت اللغة العبرية الوسطوية صورة من اللغة العربية، وكثيرا ما أخطأ التراجمة عندما كانوا يعتبرون المشترك في اللغتين لفظا مشتركا في المعنى أيضا، وهذا أمر غير صحيح، كما أن فقر اللغة العبرية كَلِماً ولفظا، جعل هؤلاء التراجمة يستعيرون الكثير الكثير من المعجم العربي. وقد تعرض روزنطال إلى الأسلوب العبري المستعمل أيامه، فوجد أنه خرج عن النهج القويم، ويقصد بالنهج القويم، ما كان يفعله اليهود السفرديون، استعارة لغة وشكلا، أي حركات الفتح والضم والكسر. وعندما تحدث عن ترجمة الخطابة أشار إلى أن الأثر اللغوي العربي المشار إليه أعلاه، كان هو نفسه السائد في هذه الترجمة، وأن نفس الأخطاء اللغوية في الفهم والصياغة، هي نفسها الموجودة في هذا النص، وأكد بالمناسبة إعادة النظر في هذه النصوص ومراجعتها.

ووضع طدروسي المترجم، هو أيضا مقدمة لهذه الترجمة، بين فيها الأسباب التي دعته إلى عمله هذا، ولخص هذه الأسباب في أربعة:

أولها، السبب الهدف. وهو محبة الحق والحقيقة. فإذا كانت المقدمات الخطابية والشعرية، حقائق كما يظهر، فإن الواقع غير ذلك، وإنما هو مشبه بالحقائق. والمعرفة بالمنطق تمنع من الوقوع في الخطأ. وما أجمله علم يعرف الإنسان بالحق، لأن أرسطو قال لتلامذته "*اعرفوا الناس بالحق لا الحق بالناس*".

[33م]- انظر الفصل السابق

ثانيها، السبب المحرك، وهو رغبته في أن يقرب محبي الحكمة من اليهود، إلى سعادة تتمثل في معرفة الحقيقة التي هي السعادة القصوى في الدنيا. إن إخوانه اليهود شعروا وهم يقرؤون كتب الأخلاق والطبيعة والإلهيات، بأهمية الجدل والقياس والبرهان، فرغبوا في نقل علم المنطق لما له من الأهمية الخطابية، وهذه تمكن النفس من الإقناع، وهو القصد من صناعة الخطابة. كما أن القصد من صناعة البرهان هو المعرفة، ومن صناعة الجدل الفكر، ومن صناعة السفسطة النظر في الخطأ، ومن صناعة الشعر المحاكاة. وهذه جميعا جعلت اليهود يرغبون في ترجمة كتب المنطق.

ثالثها السبب التصوري، وهو عنده جوهرعمله، أي ترجمته نص الخطابة والشعر. فالجهل باللغة العربية جعل نظار اليهود يبحثون عن النص الرشدي العربي في لغة عبرية يستطيعون فهمها، فطلبوا من طدروس أن يقوم بهذه المهمة، غير أنه اعتذر لصعوبة هذه المواضيع في نصها العربي فبالأحرى أن تنقل إلى اللغة العبرية، ولشعوره بأن معرفته باللغة العربية غير كافية ليقوم بعمل صعب شاق مثل هذا. ولما عثر على كتاب "العين" الذي جلبه معه الربى شلمه بن تبون من المشرق[34]، استفاد منه أيما استفادة، ولم يجد صعوبة بعدها في الترجمة إلا في المقالة الثالثة، حيث تناول ابن رشد قضايا خاصة باللغة العربية وبلاغتها وفصاحتها، ومناهج أهل الأندلس والعرب في الشعر والنثر، وهي أمور يصعب فهمها عند اليهود أو يمتنع. ولهذا فإنه، أي المترجم، سمح لنفسه بحذف كثير من الفقرات النثرية والشعرية. وقد تأسى في هذا بمنهج ابن رشد الذي فعل نفس الأمر في أماكن كثيرة من كتابي الخطابة والشعر، في المواضيع التي تعرض فيها أرسطو لقضايا اللسان والشعر اليونانيين، أو لقضايا بلاغية، متعللا بأن هذه منظومة لغوية وبلاغية تختلف والأسلوب والذوق العربيين.

رابعها، إن العلم العربي فتح أعين النظار من اليهود، وخصوصا كتب المنطق، مثل كتاب الخطابة والشعر، لهذا استجاب طدروس لرغبة إخوانه فترجم النصين ووضعهما بين يدي بني دينه.

في الأصل المخطوط

لم يبق من مخطوطات تلخيص الخطابة لابن رشد بالعربية إلا مخطوطتان، إحداهما بـ "ليدن"(Lyde) وثانيتهما بفيرنتسه. وقد اعتمدهما عبد الرحمن بدوي في تحقيقه، ويوجد نص الترجمة العبرية في عديد من المخطوطات مثل مخطوط

---

[34] ظن عبد الرحمن بدوي في مقدمة تحقيقه لتلخيص خطابة أرسطو لابن رشد، أن كتاب العين هو مؤلف من مؤلفات الربي شلمه بن تبون بن شلمه، وهذا من مترجمي اليهود في العصر الوسيط، مع أن طدروس قصد كتاب العين للخليل. (أنظر مقدمة تحقيقه للتلخيص، ص. يا).

ليبزك رقم41ع. ومخطوطتي باريس 932ع و933ع وأخرى في مكتبات عالمية[35] وسنقصر بحثنا في هذا العرض على تعامل المترجم مع الاستشهادات وأسماء الأعلام.

أ-الاستشهادات

ورد في نص الخطابة لأرسطو كثير من الاستشهاد، منها ما هو شعري ومنها ما هو نثري أو أقوال سائرة، ومنها استعمالات لغوية عادية. وغير ابن رشد شعرها وأقوالها السائرة في أغلب الأحوال، فجاء بموروث عربي شعرا أو نثرا، وترك بعض المحكي كما هو. وحذف الكثير مما وجده غير ملائم للذوق والثقافة العربيين، وجاءت استشهادات ابن رشد التي بها عوض استشهادات أرسطو كالآتي:

I- قرآن كريم

1- "قال تعالى حاكيا عن هود:"وأنا لكم ناصح أمين".(الأعراف 67) ص 15/17[36]. حذفه المترجم.

2- ...أما الضد فمثل قوله تعالى:" كانا يأكلان الطعام" (سورة المائدة79) ص. 189/267. محذوف.

3- مثال قوله تعالى:"وتطنون بالله الظنون"(الأحزاب10) ص.204/287. محذوف.

4- فمثال المفصل بالصيغ المتفقة قوله تعالى : "فاصبر صبرا جميلا إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا " (المعارج5-7) [وذلك أن "جميلا" و"بعيدا" و"قريبا"]هي كلها صيغ واحدة [وشكل واحد. وهذا كثيرفي الكتاب العزيز][37]. وأكثر الكلام... ص. 288.

אמרו ית' לא-תֹהוּ בְרָאָהּ, לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ ; וזה שבראה ויצרה הם כלם על שמוש אחד[38].

ורוב הדבור...وأكثر هذا الكلامע. 204.

---

[35] M. Steinschneider, Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die juden Als Dolmetscer, Graz, 1893(1956), pp. 62-65.

[36] سنعرض للاستشهادات مرتبة تبعا لمجيئها في نص ابن رشد، والمقصود بـ الرقم الأول (ص.17) الإحالة على الصفحة كما جاء في تحقيق بدوي، والرقم الثاني (15) رقم الصفحة في الترجمة العبرية.

[37] ما بين معقوفتين [ ] محذوف.

[38] النص المقابل للآية القرآنية مركب من فقرتين: إحداهما من التوراة، سفر إشعياء، إصحاح 45، الفقرة (آية) 18، وهي: אמרו ית' לֹא-תֹהוּ בְרָאָהּ, לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ وترجمتها: وقال تعالى: "لن تكون خلقا [الأرض] لتضل خواء. أما الفقرة الثانية فنعتقد أنها شرح إما للمترجم أو لغيره، وترجمته: "وذلك أنه خلقها وصنعها كلها على شاكلة واحدة".

5- قوله تعالى:"الحاقة ما الحاقة وما أدراك ما الحاقة" (الحاقة1-3) ص. 204/288 محذوف.

6- قوله تعالى: "وبشروه بغلام عليم فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم" (الذاريات 28-29) محذوف.

II - أحاديث نبوية

1- فإن صاحب الشرع عليه السلام قال: "صلة الرحم تزيد العمر" ص.122 /92	כי בעל תורה ע"ה כבר אמר שהכביד האבות מוסיף בחיים(92)...أن تحترم الوالدين يزيد في العمر

2- كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في آخر خطبة: "بعثت أنا والساعة كهاتين". ص. 179/250. محذوف.

III- أشعار عربية

1- كما قال الشاعر:

لسنـا وإن كرمت أوائلنا   يوما على الأحساب نتكل
نبني كما كانت أوائلـنـــا   تبني، ونفعل مثلما فعـلوا[39]

= כמו שיאמר המשל:
אין לנו ואם כובדו ראשוני אבותינו הפראשים [הראשונים]
להשען על היחסים "كما يقول المثل القديم: ليس لنا وإن كرم أوائل آبائنا الأوائل أن نعتمد الأنساب" ص. 60.

والبيت الثاني محذوف. ولعل النسخة التي نقل عنها المترجم لم تتضمنه، لأن نسخة ليدن لم تتضمنه هي أيضا.

2 - نفس عصام سودت عصاما ....[40]

ص. 60/78. محذوف.

3 – كما قال الشاعر:

عليكم بداري فاهدموها فإنها   تراث كريم لا يخاف العواقبا

ص. 78/101. محذوف.

4- ولذلك قيل:

إن الريح إذا ما استعصفت قصفت   عيدان نجد ولم يعبأن بالرّتم

ص. 120. محذوف

---

[39] البيتان لمعن بن أبي أوس المزني، معجم الشعراء لأبي عبيد الله المرزباني،نشرة كرنكو، القاهرة، بدون تاريخ ص 400. وكل الإحالات التي نحيل عليها للأشعار الآتية من إحالات عبد الرحمن بدوي في نشرته: تلخيص كتاب الخطابة .

[40] أورد بن رشد شطرا من البيت لا أكثر.

5- ولذلك قيل :
يواسيك أويسليك أو يتفجع[41]: יכלכלך או ישאלך או ידאג לצרתך= "يواسيك أو يسألك أو يقلق لمصابك". ص. 104/140.
6- مثل قول ابن المعتز:
يا دار أين ظباؤك اللعس؟ قد كان في إنسها أنس
فإن العرب جرت عادتهم أن يشبهوا النساء بالظباء فلربما أتوا به على جهة الإبدال، مثل ما تقدم من قول ابن المعتز، وربما أتوا بذلك مع حرف التشبيه. ص. 182/255. البيت وما بعده محذوف.
7- "مثل قول امرئ القيس يصف حمار الوحش:
يُهيل ويُزري تربَه ويثيره إثارة نبّات الهواجر مُخمِس[42]
فإن نبات الهواجر إنما تعرفه العرب ومن هو مثلهم ممن يسكن الصحاري ص 182/255. البيت وما بعده محذوف.
8- "وأنشد أبو نصر في مثال المركبة [الألفاظ المفردة المركبة] البعيدة التركيب الخفية الاتصال، بيتا لامرئ القيس، والبيت:
بُدّلتُ من والٍ وكندةَ عَدْ وانَ وفيها صماء ابنةُ الجبل
قال [الفارابي] فإن هذا التغيير فيه تركيب كثير، وذلك أنه جعل "ابنة الجبل" بدلا من قوله "الحصاة"، وجعل قوله "صماء" بدلا من "عدم صوت الحصاة"، فإن عدم الصوت وعدم السمع يتقاربان فإنه قسيمُهُ، إذ كان عدم السمع إما أن يكون عن عدم الصوت، وإما لفساد في الحاسة. وجعل عدم صوت الحصاة بدلا من ابتلال الأرض، فإن الأرض إذا ابتلت وطرحت فيها الحصاة لم تصوت (وجعل ابتلال الأرض بدلا من انصباب الدماء على الأرض) فإن ابتلال الأرض لاحق من لواحق انصباب الدماء عليها (وجعل انصباب الدماء عليها بدلا من القتال الشديد، لأن انصباب الدماء يكون عن القتال الشديد. وجعل القتال الشديد بدلا من الأمر العظيم) فكأنه أراد: "وفيها أمر عظيم"، فأبدل مكان ذلك: " وفيها صماء ابنة الجبل" واستعمل في ذلك هذا الإبدال الكثير(وهذا- كما قلنا- إنما يليق بالشعر)".
حول المترجم بداية الفقرة هكذا: "وهذا كما فعل أبو نصر في المركبة البعيدة التركيب الخفية الاتصال في شعره المشهور. وحذف كل الفقرة باستثناء ما هو بين قوسين فهو المترجم دون غيره. ص 182/256-183 .
9- مثل قوله [الحطيئة] في داليته المشهورة :
....وهند أتى من دونها النأي والبـعد
187/263 محذوف.

[41] أورد بن رشد شطرا من البيت لا أكثر.
[42] ديوان أمرئ القيس [أبو الفضل إبراهيم]، القاهرة: 1985،ص. 102 .

10- ...:مثل ما عرض في قول امرئ القيس:
....وفيها صـــــماء ابنة الجبـــل
ص. 188/265. محذوف.
11- أو كما قال :
من كف جارية كأن بنانهـــــا　　من فضة قد طـوقت عنابـها
ص. 190/268. محذوف.
12- مثل قول النابغة :
سقط النصـــيف ولم ترد إسقاطـه　　فـــتناولته واتقـــــتنا بالـــيد
ومثل قول أبي تمام :
أعيدي النوح مــــعـولة أعيـــدي　　وزيدي من عويلك ثم زيـدي
وقومي حـــاسرا في حاســـرات　　خوامش للنحـور وللـــخدود
ومثل .... قول القائل :
إذا ما هبطن الأرض قد مات عودها　　بـــكين بها حتي يعيش هشـيم
13- ومثل قول أبي الطيب:
مغاني الشعب طيبا مـــغانـــــي　　بمنزلة الـربيع من الزمـــان
ص. 207/294 .محذوف.

14- وهذا مثال قول المعرى:
توهم كل سابغــــة غــــديــراً　　فـــرنّق يشرب الحَلَقَ الدِّخـالا

ومثل قول أبى الطيب
إذا مــــا ضربتْ به هامـــة　　براها وغنّاك في الكـــاهـــل

ص.295- 208/296. محذوف.

15- ومن هذا الموضع عيب على أبي العباس التطيلي الأندلسي قوله :
أما والهوى وهو إحدى الملل　　لقد مـال قدك حـــتى اعــتدل

ص. 299/ 210. جاء البيتان في فقرة أهملها المترجم والناشر.

16- مثل قولهم:

ذكرتنــي الطعن وكنت ناسيا

ص. 211/301. محذوف.

17- مثل استقباح عبد الملك بن مروان لاستفتاح جرير:

أتصـحو أم فؤادك غير صاح

ومثل ما استقبح استفتاح أبى الطيب:

"أوْهِ" بديلٌ من قولتي "واها"

وقوله :

كفى بك داء أن ترى الموت شافيا

ص. 218/312. محذوف

18- قول أبي تمام .

فلو صورت نفسك لم تزدها على ما فيك من كرم الطباع.

..وقريب من هذا قول أبى نواس:

وليس لله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

ص.224/321. محذوف .

IV-أقوال عربية مأثورة

1- ولذلك قيل: قلة العيال أحد اليسارين. ص. 35	1-מעוט ההוצאה מזל מעשיר=قلة الإنفاق حظ يغني. ע 29
2- مثل ما يقال: "إن الخيار يولد في الخيار. ص. 79.	
3-"إن الحية تلد الحية". ص. 79.	3-...משרש נחש יצא צפע= من أصل الثعبان تخرج الحية. ע 61
4-ولذا قيل "البادي أظلم". ص. 81/105	
5-ولذلك يقال في المثل: "إن الشر اليسير يستثير الكثير،[وإن الشر قد تبدؤه صغاره"][43]. ص. 104	5-...שהרע המועט יעזור הרב =الشر اليسير يعينه الكثير. ע 80

6- ومن هذا قال في المثل: "ولو من الميت أكفانه". ص. 121؟ محذوف.

7- ولذلك يقال في المثل: "إنما الخزي مما تراه العين". ص. 124 محذوف.

---

[43] ما بين [ ] محذوف في الترجمة.

8- وقولهم " بلغ الماء الزُّبَى". ص 153/213. محذوف.

9- مثل قول القائل: "وَلِيَّ حارَّها من تولى قارَّها". ص. 157/218. محذوف.

"وقد تبين الصبح لذي عينين" ص. 218-157/219. محذوف.

10- مثال قولهم: "القتل أنفى للقتل". ص. 205/288. محذوف.

11- ومثل قولهم: " طويل النجاد". ص. 205/290. محذوف.

12- "يقال زهيري الأفعال وحاتمي الكرم". ص 208/295. محذوف.

13- مثل قولهم ..."وقد ساوى الماء الزبى" " وبلغ الحزام الطبيين". ص. 211/301. محذوف.

14- مثل أن يستفتح الخطيب ....."قد بلغ السيل الزبى وجاوز الحزام الطبيين". ص. 216/309. محذوف.

V-مأثورات غير عربية عوضهاابن رشد بكلِم عربي

أورد أرسطو في كتاب الخطابة كثيرا من أقوال الشعراء اليونانيين وكثرا من مأثورات كانت شائعة، وقد وضع مكانها ابن رشد أشعارا عربية وأقوالا ومأثورات عربية. وأورد أرسطو أيضا أقوالا من نسجه هو أو من حياة الناس. وترك ابن رشد بعض تلك الأقوال واتى بأخرى خاصة به. ولذلك فكتاب الخطابة، سواء في نص أرسطو أو شرح ابن رشد، مليء بالأقوال وضروب الأمثال وإيراد الأمثلة في مختلف الظروف والأوضاع. ولا نستطيع أن نورد هذه كلها لنبين كيف تعامل معها المترجم، لذلك نكتفي بإيراد نماذج مما تقدم، ونوردها كالآتي:

أ- أقوال يونانية. ب- أقوال عربية أو من المعتقد الإسلامي. جـ- أمثلة عامة

أ- الأقوال اليونانية

حاول المترجم أن يترجم هذا النوع من الأقوال بصفة عامة، غير أنه كان يسقط كثيرا من الفقرات التي لم يفهمها دون أن يلمح إلى ذلك، وكان أيضا يخطئ في قراءة النص كثيرا، ونكتفي بأنموذج واحد من أخطاء قراءة متن نص الخطابة:
1- "مثل ما حكى أرسطو عن بعض القدماء أنه قال في حكاية حكاها عن البغال أنها كانت مسرورة بانضمامها إلى بنات الخيل على أنها قد كانت أيضا بنات الحمير. قال فإن قوله في البغال: "بنات الخيل تشريف لها. وقوله: "بنات الحمير" تخسيس لها. (ص 268).

... שהיה שמח באכלו צמח הסוס על שהיא גם כן כבר היה צמח החמור.
אמר הנה אמרו בפרד "צמח הסוס" הגדלה לו, ואמרו בצמח החמור הבחתה
לו= أي... أنه كان مسرورا [البغل][44] بأكله نبات[45] الخيل على أنها كانت أيضا نبات23 الحمير. قال فإن قوله في البغال: "نبات الخيل تشريف لها. وقوله: "نبات الحمير" تخسيس له"[46].

ب- أقوال عربية أو من المعتقد الإسلامي

حذف المترجم عددا لا بأس به من هذه الأقوال وترجم البعض مع بعض التغيير، أمثلة من ذلك:

1- (في موضوع الأخذ بالظروف المحيطة بالأحكام)[...وكذلك يشبه أن يكون الأمر عندنا في قطع اليد في النصاب وبخاصة في المطعومات".86/113. محذوف.

2- (ظلم الزور) " ولذلك زيد في عقاب الفرية عندنا التفسيق ورد الشهادة 88/117. محذوف.

3- (الإقرار بالإكراه) " ولذلك ليس في العذاب شيء يوثق به [ولمكان هذا درأ الشرع عندنا الحدود التي تتعلق بالإقرارات التي تحت الإكراه]"[47] 95/127.

4- (المقدمات المتضادة) "مثل أن يقول القائل في شيء دفعه لغيره: إنما دفعته لك عارية، ويقول الآخر : إنما دفعته لك هبة" = וכמו שיאמר אומר בדבר נתנו אדם לזולתו: אמנם נתת אותו אליו להכלים ולהבאישו, כי גחלים אתה הותה על ראשו! ויאמר אחר שמתנתו היא מתנת אוהב. = مثل أن يقول القائل في شيء دفعه لغيره: إنما دفعته له لإخجاله ولتبغيضه،(لأنك تجمع جمرا على رأسه)، ويقول آخر إن عطاءه إنما هو عطاء حب" [48].

5- (في النغم) "... وهذا الضرب من النغم [وزن في الكلام الخطبي] ضروري في أوزان أشعار من سلف من الأمم ما عدا العرب، فإن من سلف من

---

44 استعمل المترجم "بغل" بدل "بغال".

45 قرأ "نبات" بدل "بنات".

46 وأصل الحكاية ما جاء في كتاب أرسطو:"ولما عرض الفائز في سباق البغال مبلغا ضئيلا لسمونيدس رفض هذا أن يكتب قصيدة إذ رأى من غير اللائق أن يكتب عن بنات الحمير: لكن لما أجزل له المكافأة كتب: سلام عليك يا بنات الجياد اللواتي ينتعلن الريح". انظر كتاب الخطابة، الترجمة القديمة،ص. 191، هامش 3.

47 ما بين [ ] محذوف.

48 يلاحظ أن المترجم لم يفهم معنى "العارية" وهي الشيء الذي يمكن الإنسان من نفعه بغير عوض، كأن يهب شخص تمر نخلته للذي يريد أن يأكل منه". ركب المترجم جملته من "...لإخجاله ولتبغيضه"، وهي من تركيبه، و"لأنك تجمع جمرا على رأسه"، وهي فقرة من سفر الأمثال، الإصحاح 25 الفقرة 22

الأمم كانوا يزنون أبياتهم بالنغم والوقفات، والعرب إنما تزنها بالوقفات فقط". 180/251. محذوف.

6- "مثال أن يستعمل الحجازي لغة حمير". 183/257. محذوف.

7- " وينبغي أن تستعمل من التعظيم في الخطابة ومن التصغير بقصد، مثل من يقول في ذهب: "ذُهيب" وفي ثوب: " ثُويب". وفي إنسان:" أنيسان" = כמו שאמר מאברהם "אברהים" [אבריהם], ומאמנון: "אמינן" ומבגד "בגיד". = مثل من يقول: "أبرهام: "أبرهيم [أبَرَيْهم]"، ومامنون: "أمَيْنُن" يـگِدْ " بُـگَيْد"[49]. 190/269.

8- [استعمال الأسماء الدالة على الواحد والاثنين والكثرة]
"... وذلك أن بينها ما يدل على العشرة فما دونها [مثل صيغة "أفعُل" في الجمع كقولنا: بحر وأبْحُر وجبل وأجبل]، ومنها ما يدل على الكثرة [كقولنا جبال وبحار][50]. 195/275.

9- "مثل قول القائل: إنه ينبغي للملك أن لا يغتر فيميز النصحاء من حوله من غير النصحاء، وإلا خيف أن يثبوا عليه فيقتلوه كما عرض للمتوكل من بني العباس.(212).= ... למלך שלא יעשה מעשה כך פן יקרה כמו שקרה לפקיד מלך פלוני. ע 153= ... كما عرض لعامل الملك فلان.

10- "وذلك كما أن التأسي في الخير يوجب مدح بعض بعضا. كذلك التأسي في الشر يزيل ذم بعض بعضا [ومن هذا الموضوع أمر أردشير بن بابك الملك حيث قال في كتابه: إن الطاغين على الملوك بالدين ينبغي أن يؤتوا من الدنيا ويوسع عليهم حتى يكون هو الذي يقتلهم ويريح الملوك منهم"] 27 164/228.

11-"... لأنه محتاج إلى الاستعانة بجميع الأشياء المقنعة في موضوع المنازعة لتحصل الغلبة [وأمثال هذه الخطب هي الخطب التي كانت بين علي ومعاوية وأمثال ذلك في الأشعار التي كانت بن جرير والفرزدق]" 27 252.

12- "مثال ذلك [تفاضل الألفاظ] ما يحكى أن المنصور لما دخل الكعبة رأى رجلا قد سبقه بالدخول، وكان قد أمر أن لا يدخل إليها أحد قبله من العامة، فقال له: "أما سمعت النداء؟" فقال بلى؟. فقال "أو ما تعرفني؟" فقال بلى. فقال له: "فكيف تجاسرت؟" فقال له الرجل : "وكيف لا أتجاسر عليك؟ وهل أنت في أول أمرك إلا نطفة مذرة (فاسدة)، وفي آخر أمرك إلا جيفة قذرة، وأنت فيما بين ذلك

---

[49] عوض المترجم "ذهب" بـ "أبراهام" وإنسان بـ أمنون (اسم علم)، وترجم لفظ ثوب إلى العبرية، مع تغيير في الترتيب، ووضع الأسماء العبرية في صيغة التصغير العربي مع عدم وجود هذا التصغير في العبرية.

[50] ما بين [ ] محذوف في الترجمة.

تحمل عذرة"، فخلى عنه، إذ صغرت بهذا القول نفسه عنده، أعنى نفس المنصور". ص.261.= ...מה שסופר ממלך מפורסם שהוא למה שהכניס עקבו במפתן ההיכל...ע. 185= ...ما يحكى عن ملك مشهور انه لما دخل بعده (هكذا) في عتبة الهيكل رأى رجلا.... وهل أنت في أول أمرك إلا نطفة نتنة وفي آخر أمرك إلا جيفة مقطعة وأنت فيما بين ذلك تحمل عدما معدا [للرمي] في الهاوية .... أعنى نفس الملك.

13- "[الأفاظ المغلطة] [وهذا مثل ما قيل في اليهود إنما كانت تقول للنبي عليه السلام: "راعنا" توهم بذلك: ارعنا السمع، وهي تريد غير ذلك، حتى نهي المسلمون عن هذه اللفظة]" 27 ، ص. 297 .

14- "مثل أنه إذا أراد إنسان أن يمدح أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، فليس يحتاج في مدحهم أن يبين أنهم أفاضل" ص. 317 = ...שישביח אבו בכר וסקראט. ע221 = أن يمدح أبا بكر وسقراط.

ج- أمثلة مختلفة

ترجم المترجم جل هذه الأمثلة مع وقوعه في أخطاء قراءة اللفظ أو عدم فهم المقصود، مثل:

- "مثال ذلك أن العدل في سياسة التغلب أنه لا شيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس، وفي سياسة الحرية: العدل في ذلك أن يُلطم الرئيس مثل اللطمة التي لطمها" ص. 68. الرئيس= שוטר: شرطي، المرؤوس=תחת שוטר: من دون شرطي. ע 157.

2- "مثل قول القائل إن القرويين مختلطة أذهانهم لأنهم يبذلون ما عندهم سريعا". ص. 218.
ترجم القرويين بالفاسقين. ע 157.

3- [المواضع المغلطة] "فأحد أنواعها هو أن تكون أشكال اللفظ واحدة وما تدل عليه الأشكال من تلك الأمور مختلفة. وهذا الموضع هو مبدأ لقياسات كثيرة [مغلطة، مثل قولنا إن هذا الرجاء هو المرجو فالذهاب هو المذهوب به، وإن كان الذهاب فعلا فالرجاء فعل لا مفعول] لأن هذه إذ الفت على هذا الوجه حدث منها ضمير مظنون من غير أن يكون في الحقيقة"27، 171/239.

4- "مثال ذلك [الاستعارة] أن يكون رجل اسمه حديد أو مقاتل فيتفق أن يكون في نفسه حديدا أو مقاتلا، فيقول أنت حديد يا حديد، وأنت مقاتل يا مقاتل. وربما كان ينقل الاسم كما هو، وربما كان بتغيير قليل كما قيل: أمتك آمنة، [وكما قال

بعض الملوك لشاعر يعرف بابن بابك: أنت ابن بابك؟ قال أنا ابن بابك"] 27، 170/237. ترجم المترجم حديدا بـ "زان": נואף ومقاتلا بـ قاتل: רוצח.

5-" لو وضع واضع أن الرياسة خير، وأنه أن يكون الإنسان مرؤوسا خير، فإنه إن أبطلها بالكلية قال : كون الإنسان مرؤوسا يحتاج إلى غيره . والحاجة شر، فالرياسة شر. وإن أبطلها بالخير قال: ليس كل رئاسة نافعة، وذلك أن التغلب رياسة، فليست خيرا..." . ص. 243'=הנה כמו אלו הנח מניח שהראשות טוב ושהיות האדם בעל ראשות טוב כי הוא אם בטול בכללות אמר היות האדם בעל ראשות יצטרך אל זולתו וההצטרכותו רע הנה הראשות רע ואם בטלו חלק אמר אין כל ראשות....ע. 174.
= لو وضع واضع أن الرياسة خير وأن يكون الإنسان رئيسا خير، فإنه إن أبطلها بالكلية، قال: لو كان الإنسان رئيسا يحتاج إلى غيره، والحاجة شر فالرياسة شر، وإن أبطلها بالجزء قال....

6- "مثل أنه إذا أنتج عليه [الخصـــم] أنه أخذ المال، فيقول: نـــعـــم أخذت (في الترجمة أخذته) لمكان الحفظ له لا لمكان الغصب". ص. 230/330. قرأ المترجم لفظ "الغصب" "الغضب": כעס.

7- "مثل قول القائل في الخطب المشاورية: "هذا قولي فاسمعوا والحكم إليكم فاحكموا"".ص. 332=כה מאמרי וכך מכווני פקחו עיניכם וראו ואזניכם הטו והמשפט אליכם משפט אמת שפטו.ע.231.= هذ' قولي وكذا قصدي افتحوا عيونكم وانظروا وأصيغوا السمع، والحكم إليكم فاحكموا.

VI - أسماء الأعلام

نقل المترجم جل أسماء الأعلام الإغريقية وحذف جل الأسماء العربية الإسلامية مع فقرات كاملة، وجلها أشعار أو أمثال أو أمثلة صعب عليه فهمها، أو رأى أنها غير مفيدة لقصده من الترجمة، وذلك كالآتي:

أ- الأعلام الإغريقية

أرسطو: ورد ذكر أرسطو كثيرا في كتاب الخطابة، ونقله المترجم كما هو.

إفروطاغوس: אפרוטאגוס 167/232.

هوميروس: אומירוס: أوميروس 54/42.

אומיראש51/65.

قائل 71/92.

אומירוש 71/93. 109/147. 224/321.

אומירש 75/97.

الاسم محذوف مع فقرة في 213/310.

زينن: זנין 150/208.

سقراط:64/24،51/20،81/77،208/60،150/63، (حذف مع فقرة)،213/ 153، (حذف مع فقرة)، 320/ 325،326/223،227 ،227.

هرقل: 138/189.

أردشير بن بابك: 121/228، محذوف.

ب- أسماء عربية

امرؤ القيس: 182/255، محذوف.

أبو تمام: 207/293، محذوف.

أبو العباس التطيلي: 224/299، محذوف.

جرير: 180/252، 312/ 212، محذوف.

الفرزدق: 180/252، محذوف.

المتنبي: 207/294، 312/296،212/208، محذوف.

ابن المعتز: 182/255-254، محذوف.

المعري: 208/295، محذوف.

النابغة الدبياني: 207/293. محذوف.

أبو نواس: 224/321، محذوف.

جـ أعلام إسلامية

أبو بكر الصديق: نقله "أبو بكر"، 221/317.

علي بن أبي طالب: 180/252، محذوف.

عمر (بن الخطاب) "ترجمه" سقراط، 221/317.

مالك بن أنس جاء "ملل" نعتقد أن الخطأ من الطبع،88/116.

المتوكل (الخليفة): "ترجمه" "عاما " " الفلاني" ، ب153/212.

عبد الملك بن مروان: ... محذوف.

معاوية بن أبي سفيان: 180/252، محذوف.

المنصور بن أبي عامر: מנסור בן אבי עאמר، 172/241.

المنصور (الخليفة): המלך = الملك 184/261.

د- علماء وغيرهم

زَيْد (العلم المستعمل في الشواهد النحوية): كتبه كما هو، إلا مرة غيره فصار ראובן = رؤبن، 193/273.

ابن السراج: لم يورد المترجم النص الذي ورد فيه الاسم .

عَمْرو (العلم المستعمل في الشواهد النحوية): غيره فصار שמעון=شمعون، 179/273.

عيسى (الرسول) ישו = يشو (هو اسم عيسى بالعبرية)، 88/116.

أبو نصر الفارابي: אבו נצר=أبو نصر، 54/69..........197/278.

هابيل: הבל=هبل، 88/116.

هود (سورة هود): محذوف، 15/17.

يوسف (النبي): יוסף=يوسف، 193/272.

وختاما

فهذه ملاحظات شكلية حول الترجمة العبرية لكتاب الخطابة لأرسطو من تلخيص ابن رشد، وهي ملاحظات لا تنوب بحال من الأحوال، عن دراسة متأنية لمنهج ترجمة هذا المؤلف دراسة يكون عمادها الوقوف عند قضايا الأسلوب الأدبي والنقدي وقضايا المصطلح البلاغي، وإشكالية عدم تساوي اللغتين في غنى اللفظ والدلالة. وهذه وحدها قضية كبرى عانى منها التراجمة اليهود في ترجمتهم مجمل الموسوعة العلمية الإسلامية التي وضعوا على كاهلهم نقلها إلى اللغة العبرية أو اللاتينية فيما بعد. وهذا موضوع له من الخطورة ما جعلنا ننظر في مجمل ترجمة أعمال ابن رشد إلى العربية، فلاحظنا أن اليهود المترجمين، في الأندلس وغير الأندلس، لم يهتموا، أبدا بترجمة القرآن إلى اللغة العبرية، وأن أقدم ترجمة له هي ترجمة اعتمدت اللاتينية، وأن تاريخ تلك التي ترجمت من العربية

مباشرة يعود إلى القرن السابع عشر، أي إلى بيئة فكرية وفترة زمنية لم يعد فيها النقاش العلمي العقائدي يدور داخل الطوائف في إطار عبري يرتبط بالخصوصية الدينية اليهودية، وإنما أصبح هذا النقاش داخل إطار الفكر اللاتيني المحض. وعليه فإن ترجمة الاستشهادات القرآنية التي تتبعناها في بعض كتب ابن رشد، مثل التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وكتاب الشعر، الذي هو من الكتب المنطقية، ويعتبر توأما لكتاب الخطابة، لم تكن بحال من الأحوال، ترجمة منهجية اتخذت لترجمة القرآن حيطتها وعدتها، أو على الأقل، اتبعت منهجا موحدا لدى المترجمين، أو منهجا موحدا لدى المترجم الواحد. ولم يكلف أي من المترجمين نفسه عناء البحث الخاص في المعجم القرآني، وتاريخ المعاني، بما في ذلك المعاني التي تتعلق باليهودية، وكان جهد المترجمين ينحصر في البحث عن أي لفظ قريب نطقا وأحيانا يتركون اللفظ العويص فراغا، ربما على أمل العودة إليه.

وكانت هذه الاستشهادات كثيرة، إذ تضمنت الكتب المشار إليها 198 استشهادا قرآنيا (215 مع التكرار)، كان حظ كتاب التهافت منها 34 استشهادا، ترجم منها المترجم المجهول 33 استشهادا، وحذف واحدا. وأبدل المترجم قلونيموس بن طودروس، وهو المترجم الثاني لكتاب تهافت التهافت، بعضا منها بنصوص توراتية أو بأقوال السلف اليهودي. وكان عدد هذا المبدل 15 استشهادا، وحذف 14.

وتضمن كتاب فصل المقال16 استشهادا، ترجمها المترجم كاملة، مع كثير من سوء الفهم والقراءات الخاطئة. وتضمن كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، 120 استشهاد، (132مع المكرر)، ترجم منها المترجم119، وغير استشهادا واحدا، وحذف 9. أما كتاب الشعر فقد تضمن 13 استشهادا، ترجم المترجم واحدا، وحذف الباقي، وتضمن كتاب الخطابة 6، حاول المترجم إعطاء المقابل لواحد وحذف 5.

ووردت الاستشهادات الشعرية في تلخيص كتاب الشعر وتلخيص الخطابة، إذ ورد في النص الأول 86 بيتا و7 أشطار. ولم يترجم المترجم من هذا العدد الكبير إلا بيتين اثنين، ولم يغير المترجم، أي لم يضع مقابلات من الإرث اليهودي، إلا لبيتين اثنين أيضا. أما الباقي من هذه الاستشهادات فقد حذف حذفا. وورد أيضا في كتاب الخطابة 17 بيتا و8 أشطر، وقد تصرف فيها المترجم كما رأينا أعلاه. ولا شك أن طبيعة هذه الأشعار وصعوبتها وكونها عملية فكرية داخل بناء محكم في البلاغة العربية، وقلة زاد المترجم في كل من اللغة والفكر العربيين، كلها أسباب تبرر هذا الحذف الذي كان له أثر كبير في غموض النص عند قارئه العبري.

أهَمَّنا في هذا العرض تبيان أغراض المترجم من ترجمته، فهي تؤرخ لفترة فكرية هامة في تاريخ تأثير الثقافة العربية في المعارف العبرية، التي ستصبح هي نفسها معبرا منه تجتاز أهمُّ نصوص الفكر العربي الإسلامي إلى الفكر اللاتيني.

وأهَمَّنا أيضا من العرض، الفترةُ التي نشر فيها روزنطال الترجمة العبرية، لأن لنشر الأصول العربية المترجمة إلى اللغة العبرية وقتَ روزنطال، معناه في إطار التاريخ المعاصر الذي نعيشه اليوم.

وأهمنا من العرض بالدرجة الأولى منهاجُ الترجمة، وكيف كان يفهم التراجمةُ اليهودُ- وفيهم من كان يترجم بأجر، وفيهم من كان يترجم لقناعة علمية ولنفسه أو لأمثاله، ولهذا بالطبع أثر في مسار الترجمة- نصوصَ ابن رشد وغير نصوص ابن رشد. فعملية الترجمة هـته، بالطريقة التي وصفناها في هذا العرض، شوشت كثيرا من المفاهيم، وأثرت في مسار تاريخ الثقافة العربية، عندما اتهم اللاتينُ الفكرَ العربي بقصوره في فهم الثقافة الإغريقية، دون أن ينتبهوا إلى أن جل ما وصلهم من هته الثقافة وصلهم عن طريق الترجمة العبرية وليس من الأصول العربية، وأن التشوش الذي اتهموا به الفكرَ العربي، هو تشوش في مصادرهم المترجمة وليس في أصولها، وإلا كيف يصح قول أعلام اللاتين في أكبر شراح أرسطو العرب: ابن رشد: "**شرح أرسطو الطبيعة وشرح ابنُ رشد أرسطو**" فالفكر المشوش، لا يمكن أن يشرح أرسطو بمنطقه وطبيعته وما وراء طبيعته، ويُشهد فيه مثل هذه الشهادة التي أكدها روزنطال، كما أشرنا إليه أعلاه.

بحثنا وقوف عند أسباب التشوش في النصوص المترجمة، نريد به أن نصحح بعض الأحكام المسبقة. وقد اخترنا فيه نماذج تتعلق بتعامل المترجم مع النص القرآني ونصوص الحديث والشعر العربي وأسماء الأعلام والأقوال السائرة والأمثال. والتصرفُ في هذه، عندما يحدث من المترجم دون إشعار بذلك ، يخلق تشوشا في فهم النص مباشرة، ويؤثر في مسار تاريخ الثقافة عامة، ويتسبب في ظلم **ثقـافة**. وقد يكون ذلك عن حسن نية أو قصور فهم، أو رغبة في موالمة مفاهيم تخص ثقافة ومعتقدا لثقافة ومعتقد آخر، وفي حينه لم يكن يعرف المترجم النتائج الوخيمة التي سيتسبب فيها لتاريخ الفكر عامة، وفي مسار الثقافة الإنسانية التي هي إرث حضاري مشترك تتحمل الأجيال كلها المحافظة على سلامته، وتسأل عما أحدثت فيه من شروخ.

دور الباحث اليوم

أن يصحح النص ليصحح المفهوم ويصحح التأريخ وينصف الحضارة، وبهذا ننصف إنسانيتنا.

مثل ابن رشد وجها وضاء في ثقافة الغرب الإسلامي أيامه، ثم صار علما في تاريخ الحضارة لهجت باسمه كل هياكل العلم اليوم بالعديد من اللغات، وكانت هذه الثقافة التي حمل مشعلها في الغرب الإسلامي متعددة الوجوه وفريدة أيضا. وكان علم الكلام في بؤرة هذه الثقافة، وتردد صدى ذلك في كتب ابن رشد الخاصة، أعني فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت، ومن هذه وأمثالها تعلم اليهود، ومن هذه المدرسة تركوا صدى عرف ببعض همهم المعرفي، من ذلك تنازع الفلسفة وعلم الكلام، والفصل الموالي لمحات من ذلك.

المتكلمون اليهود في الشرق والغرب الإسلاميين[1]

تأثر اليهود بعلم الكلام في الشرق الإسلامي، وقل اهتمامهم به في الغرب الإسلامي مع ظهور مذاهب عقلية أخرى في هذه الجهة من العالم الإسلامي، ولاحظ ذلك ابن ميمون في كتابه **دلالة الحائرين**. ونريد في هذا البحث أن نقدم المذهب الكلامي اليهودي في نموذجين متناقضين، أحدهما نموذج مذهب اليهود القرائين، والثاني نموذج عدوهم اللدود سعديه گؤون، ثم نختم بتقديم النص الذي تحدث فيه ابن ميمون عن غياب هذا المذهب في الأندلس، وفضلنا أن نقدم النص كما هو ليكون أنموذجا لكتابة ابن ميمون أسلوبا وبرهانا.

سبق لنا في كثير من أبحاثنا أن قلنا إن الفكر العبري اليهودي، لم يعش عصره الذهبي إلا في أحضان الثقافة العربية الإسلامية في المشرق العربي وفي الغرب الإسلامي[2]. ومن الطبيعي أن تتأثر النبتة بخصائص التربة التي أنبتتها، وموارد الحياة التي تغذيها، ونوعية الراعي الساهر على رعايتها وحسن تهذيبها. ولهذا الأمر الطبيعي سار الفكر العبري اليهودي على امتداد الإمبراطورية الإسلامية، على خطى مسار الفكر العربي الإسلامي، لاشتراك الأصول والأرومة، ولاعتماد أصول الوحي، ورحابة صدر الإسلام، وتشبع قادته، في عهود من سار فيهم على هدى الحق، بالمبادئ الإسلامية التي لا تفرق بين الناس إلا على أساس التقوى. وأمر التقوى تركه الإسلام لإيمان الفرد ما دام لا يمس أسس الشرع ولا يخوض فيما هو من شأن الخالق.

إذن مسار الفكر العبري اليهودي في عهود الإسلام، تبع خطى العلم العربي الإسلامي وفي كثير من تفاصيله. كان انطلاق الفورة العلمية الإسلامية من النص المقدس، حيث دعا فهم الرسالة إلى فهم اللغة وما خلف اللفظ . فظهر علم التفسير، وعلم التفسير يستوجب أولا الفهم اللغوي السليم المنبني على البنية اللغوية، وهذه دعت إلى وضع القواعد التركيبية والصرفية التي عليها ينبني الكلام، ودعت إلى وضع المعجم الذي يبين معنى اللفظ الذي به ينتظم الكلام. غير أن بنية اللغة ونظم اللفظ، لا يمثلان إلا الوجه القريب لما يراد من النص الذي على المفسر أن يقربه للمؤمن. فكل نص، خصوصا النص الموحى به، هو مستويات تتطلب الخوض في بلاغته وفصاحته، ولكن أيضا في المقصود منه الذي هو السير بالمؤمن نحو سعادة الدارين.

---

[1] نشر المقال ضمن سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 118، ندوة **الاتجاهات الكلامية في الغرب الآسلامي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005، من صفحة 197 إلى 215.

[2] انظر كتابنا **ابن رشد والفكر العبري، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي**، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش ء 1999، المقدمة وأماكن أخرى من الكتاب .

وهذا السير يحتاج إلى علوم أخرى كعلم الأصول والفقه وعلم المواريث ... والمؤمنون في ظل تطور المجتمع الذي يحكمه "الكتاب" أنواع ، من هذه الأنواع ذوو البرهان وأهل النظر الذين يرون في النص أمورا أخرى غير تلك التي يراها المؤمن العادي، ومن هنا يصبح للنص المقدس فلسفته الخاصة به عند هؤلاء، والبعض منهم سيستفيد من فلسفات أخرى، ليصبح النص المقدس منبعا لكل العلوم، بما فيها العلوم الحقة. فالمتأمل في تاريخ الفكر الإسلامي، سيجد في القرآن وفرائض الإسلام والحديث، المصدر الأول لعلم الكلام، ومنه الفلسفة (القول في الوحدانية)، والتاريخ (ذكر الذين بادوا والنظر في الخلق)، والجغرافيا (السير في الأرض والتأمل في السماء السقف، والنظر إلى الجبال الراسيات ...)، والحساب (قسمة المواريث)، والهيئة والفلك (المواقيت والشمس التي تجري لمستقر لها)، والطب (الحفاظ على الجسم الذي ليس ملكا للإنسان، وسلامة الجنين ومعرفة الحيض من غيره للقيام بما تتطلبه الفرائض).

كان علم الكلام هو العلامة البارزة الأولى في هذا المسار، ولم يكن علم الكلام هذا في الإسلام إلا تفتحا على الإرث الهائل الذي ورثه الفتح الإسلامي في إمبراطوريته الشاسعة. وقد استفاد علم الكلام من هذا الإرث الفكري منهاجين :

منهاجا أكسبه قواعد عقلية منطقية يدافع بها عن الدين الجديد، وآخر يرد به دعاوى هذه المعتقدات العتيقة، وكان مذهب الاعتزال أبرز هذه المذاهب الكلامية التي استحدثت أدوات عقلية لم يعرفها التقليد السابق.

لم تستطع اليهودية في أرض الإسلام أن تعزل نفسها عن هذه الدفعة الفكرية الإسلامية الهائلة. ولم تعد القواعد التلمودية الربية قادرة على فك أعوص المسائل الفكرية بل والفقهية أيضا، وكان أيام الخليفة أبي جعفر المنصور، الذي تولى الخلافة سنة 754/136[3] أن خرج عنان بن داود البغدادي الذي كان أحد أعلام الأكاديمية البابلية، على رأي جمهور اليهود، أو عامة الربيين[4] فأقام بنيان مذهب جديد عرف فيما بعد **بمذهب القرائين**- نسبة إلى اللفظ العبري (مقرا)، وهو اللفظ الذي أطلق على التوراة- وعرف القراؤون باسم **الخوارج**، كما سماهم يهودا اللاوي[5]. وقد تضمنت هاتان التسميتان خلاصة فكر أعلام هذا المذهب، إذ المرجع الوحيد بالنسبة إليهم هو التوراة، أما ما عداه مثل التلمود والكتابات الأخرى مثل المدرشيم[6] فلا عبرة به. ومعنى هذا أن آراء الأحبار الربيين، وهي التي تكون محتوى التلمود، غير قمينة

---

[3] يفترض مونك أن يكون ظهور المذهب سنة 144/ 761
انظر تصويبه لتاريخ الظهور في Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1955 ص. 471.
[4] Salomon Grayzel, Histoire des juifs, Paris, 1967, T. 1, pp. 34-42.
[5] كتاب يهودا اللاوي، الكوزري أو كتاب الرد والدليل في نصرة الدين الذليل، [تحقيق دود تصفى بعنط] يروشليم، 1977، ص. 3. (النص مكتوب بحروف عبرية). وسماهم ابن ميمون نفس التسمية، في كتابه دلالة الحائرين، الطبعة المشار إليها فيما بعد، ص. 636.
[6] الكتابات التشريعية والتفسيرية التي كتبها أحبار اليهود بعد جمع التلمود.

بالاعتبار، وبهذا خرج القراؤون عن جمهور فقهاء اليهود، خصوصا عندما تعلق الأمر بالأوامر والنواهي أو قسم التشريع أو الـ הלכה (الهلخه=التشريع). وموقف القرائين هذا بشكل من الأشكال، هو موقف المتكلمين المسلمين من علماء الإسلام السنيين، بل أطلق القراؤون على أنفسهم اسم المتكلمين تشبها وتأثرا بالمذاهب الكلامية الإسلامية. وقد لاحظ علماء اليهود القدامى أثر علم الكلام في أهل هذا المذهب، وهذا ما يتبين في كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون كما سيأتي فيما بعد[7]. إذن، رفض القراؤون إرث أسانيد الربيين، واعتبروا "المقرا" أوالتوراة، النص القمين بالمرجعية، فهذا النص في نظرهم لا يناقض الفهم العقلي الذي ينهج التأويل عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، شريطة أن يكون المنطق والعقل هما السبيلان إلى هذا التأويل، ومن هنا كانت قضاياهم هي قضايا علم الكلام. فالعالم حادث غير قديم، وله ابتداء وله آخر، وهو جسم . وذا كان حادثا فلابد له من محدث وهو الله، والله أزلي قديم لم يزل، وثبوت القدم عنده نفي للعدم، وليس هو بجسم، عالم بما جل ودق، وهو حي ثبت له العلم والقدرة، وحياته عقل محض، وهو هي وهي هو، وهو مريد بإرادة قادر بقدرة[8].

لم يبق من كتابات القرائين مؤلف كامل يتضمن خلاصة آرائهم الفلسفية الدينية، فقد كانوا ضحية هجمة الربيين، سواء إبان مجدهم أو بعد ذلك، وعدهم ربيو البيعة أعداء لليهودية وباذري بذرة التفرقة، في وقت كانت الظروف السياسية تدعو اليهود إلى لم الأطراف. ولعل هذه التهمة هي السبب فيما لاقاه هؤلاء القراؤون منذ ذلك الوقت وإلى الآن، من ظلم الاعتبار لدى إخوانهم اليهود[9]. ولم يُعرف مذهبهم إلا من مقتبسات اقتبسها أعداؤهم الربيون للرد عليهم، مثل سعديه گؤون ويهودا اللاوي، أو من نتف تفسيرية أغفت عنها عيون الزمان وما زالت مخطوطة. وقد خصها جورج فايدا (G. Vajda) بعنايته في مثل المرجع المشار إليه أو بعض نتف أخرى نشرت في أواخر القرن السابق[10] .

ومن أعلامهم أبو يوسف يعقوب بن إسحق القرقساني (المنتصف الأول من القرن

---

[7] الدلالة ص. 184.

[8] الكزوري، ص. 214-216. وانظر كذلك مونك Mélanges، ص. 473 و
G. Vajda, Introduction à la Pensée juive au Moyen Age. Paris, 1947, p.38-48. C. Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, Paris, 1982.p. 29-31.

[9] G.Vajda, Deux Commentaires karaïtes sur L'Ecclesiaste, Leiden E.J.Brill,1971, p. x
وفي هذا الإطار أرجع البعض خروج القرائين على الربين إلى أسباب شخصية، مثل ما فعل يهودا اللاوي في كتابه الكوزري عدما أرجع الأمر إلى حزازات شخصية. أنظر هذا الموضوع في عرضنا لكتاب الكوزري في كتابنا ابن رشد. وأرجعه البعض إلى تنافس على منصب القيادة الدينية العلمية، حيث رفض علماء "كؤونى" مدرستي سورا ويومبدتا بالعراق، اختيار عنان لهذا المنصب، وكان سنه يرشحه لذلك، واختاروا أخاه حنينيه، فدعا لمذهب جديد.

[10] Salomon Grayzel, Histoire des juifs, Paris, 1967, T. 1, pp344-345.
C. Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, p. 55. G. Vajda, Introduction, p.64, note 1.

العاشر الميلادي بالعراق)، وأبو علي الحسن أو يافث بن علي[11] ويوسف البصير[12]. ومن المؤلفات الكاملة التي وصلتنا كتاب **الأنوار والمراقب**[13] للقرقساني.

قسم القرقساني كتاب **الأنوار** إلى ثلاثة عشر فصلا، خص الأربعة الأولى منها للدرس التاريخي الفلسفي، والنظر في تاريخ المذاهب اليهودية، ووجوب النظر العقلي في الدرس الديني والتشريعي، والرد على آراء المذاهب وبطرق التأويل.

وتتجلى أهمية هذه الفصول في كونها تطلعنا على المذاهب المعروفة في القرن العاشر، سواء تعلق الأمر بالمذاهب اليهودية، ربية وقرائية، أو بالمذاهب المسيحية والإسلامية. كما تتجلى أهميتها في كونها تبرز آثار علم الكلام، وخصوصا آراء المعتزلة الممثلة في آراء النظام الذي أثر كثيرا في أعلام اليهود الذين عاصروه أو كانوا بعده، وكلها ترى أن النظر العقلي مسموح به بل ضرورة وواجبا في فهم النص. وهذا ما نزع إليه غير القرقساني من القرائين الذين لم تصل مؤلفاتهم الكاملة، لأسباب يرجع مجملها إلى الصراع الذي كان بينهم وبين الربيين الذين وجدوا أنفسهم في نهاية المطاف في حاجة إلى تبني طرق علم الكلام، ليستطيعوا مجابهة منازعيهم القرائين.

مثل هؤلاء الربيين خير تمثيل، سعديه بن يوسف الفيومي (سعديه گؤون) 282(م-942)[14] الذي أصبح من كبار علماء بابل، بثقافة عربية واطلاع كبير على التراث العربي الإسلامي، وخصوصا علم الكلام، وكان قد اهتم به وهو بعد ابن ست وعشرين سنة، حيث كتب مقالة هاجم فيها عنان والمذهب القرائي، مستعملا نفس مناهج القرائين. بعدها ألف سعديه مؤلفات كثيرة بالعربية بالحرف العبري، في التفسير

---

[11] أنظر فيما يتعلق بأهم البحوث في موضوع يافث.Deux Commentaires karaïtes… p. 115

[12] I. Goldziher, Yousouf al-Bacir, R.E.J. XLIX, G. Vajda, Introduction, p.64.
-La démonstration de l'Unité divine d'après Yusuf al-Bacir, Studis in Mysticism and Religion presented to G. Scholem,1967, pp. 285-315 « De l'Universalité de la Loi moral selon Yusuf al-Bacir », R.E.J.CXXVIII, 1969, p. 133-201.
C. Sirat, La philosophie juive…, p. 71.

[13] I. Nemoy, Kitab al-Anwar wal-Maraqib, code of Karaite Law, 5. volumes, New-York, The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1941-1943.
وقد ترجم الناشر جزءا من الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ونشر بعران:
Al-qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianty", Hebrew Union College Annal, VII,1930, p.317-197.

[14] أنظر ببليوغرافيا سعديه في:
(الترجمة العبرية) C.Sirat, La philosophie juive…,p.489-490وG. Vajda, Introduction, p.219-221
وانظر حول حياته ל. פישמן, (עורך) רב סעדיה גאון, קובץ תורני6מדעי, 1943,
L. Finkelstein (éd) Rab Saadia Gaon, Studies in his Hanor (JTS) 1944.
H. Malter, Lift and Works of Saadia Gaon, 1921.-
E.I.J. Rosental, Saadia, Studies, (éd) (JQR), 1943. -

واللغة ولكن وبالأساس في علم الكلام، وأهم مؤلفاته فيه كتاب **الأمانات والاعتقادات** **ספר אמונות ודעות**[15] .

يعكس الكتاب قالبا ومضمونا، آراء المتكلمين المسلمين، وخصوصا المعتزلة مهم، فإذا تناول هؤلاء قضية خلق العالم قبل تناولهم الألوهية والصفات، فإن سعديه نهج نفس النهج في وضعه آراءه. وإذا كانت القضايا الكبرى التي شغلت المعتزلة هي الوحدانية والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي ذاتها فصول كتاب سعديه **الأمانات والإعتقادات**[16].

الاعتقاد

تناول سعديه في مقدمته موضوع الاعتقاد، وهو معرفة الأشياء على ما هي عليه، في واقع الوجود لدى المعتقد. ومعتمد هذه المعرفة مصادر ثلاث هي: الواقع الخارجي (الجسم)، والتمييز (العقل)، وما يتوصل إليه العقل ضرورة من واقع الأشياء والتمييز. وتعتمد المعرفة الجسدية ما يدركه الإنسان بإحدى الحواس، أما المعرفة العقلية فهي ما يدرك بالتمييز، من ذلك أن العدل حسن والكذب قبيح. والمعرفة الضرورية ما يدركه الإنسان من استنتاج منطقي اعتمادا على إحدى المعرفتين السابقتين أو هما معا، فالنفس لا تُرى ومع ذلك لا تُنكر، لأن نكرانها نكران لفعل الإنسان، وفعل الإنسان مرئي، إذن هذه معرفة بالضرورة. ومثال ذلك أيضا، معرفة التمييز الخاص بالنفس، إذ نفي هذا التمييز هو نفي لفعلها، وفعلها مشاهد.

يضيف سعديه مصدرا رابعا هو الوحي، توراة وموروثا يهوديا (التلمود وغيره). ويتجلى صدق هذا المصدر في المعجزات المؤيدة التي عجز عن فعل مثلها السحرة والمتفلسفة، وعليه فإن هذا المصدر ذو معتمد تاريخي لا يمكن نكرانه. وقد أكد صدقَ الوحي منهاجُ المعرفة الذي لم يجد فيه ما يناقض العلم. وإذا كان هناك تناقض ظاهري، فإن ذلك راجع إلى قصور العقل وإلى الجهل بقواعد التأويل.

وأسُّ كتاب **الأمانات** هو توافق العقل والوحي، ففي الفصل الأول الخاص بالخلق

---

[15] نشر النص العربي بحروف عبرية S.Landauer بليدن 1880، وأعاد نشر النص مع ترجمة عبرية حديثة قافح، القدس، 1970. وليهودا بن تبون ترجمة مختصرة نسخت بالقسطنطينية سنة 1562 ونشرت 1859. كما للكتاب ترجمة إنجليزية لـ

S. Rosenblatt, TheBook of Beliefs and Opinions, New-Haven, 1948.

وانظر كذلك

A. Altmann, Saadia Gaon- The Book of doctrines and Beliefs in ThreeJewish philosophers, New-York, 1969, 1972, 1973, 1974.

[16] يتضح ذلك من فصول الكتاب التي هي :
خلق العالم، الوحدانية، الوحي، الاختيار، أعمال العباد، النفس، البعث، خلاص إسرائيل، التواب والعقاب، سلوك الإنسان في هذه الحياة.

أو البدء، يثبت سعديه أن الحواس لا تستطيع الفصل في هذا الأمر، وأن النظر العقلي هو السبيل إلى فهم قضايا مثل هذه، كما أن ما جاءت به التوراة هو أيضا سبيل يؤدي إلى نفس الهدف. وقد نهج سعديه في هذا نهج المتكلمين الذين يرون أن للعالم بداية، وعليه فإن له خالقا.

ويثبت سعديه عدم أزلية العالم بحجج أربعة هي:

1- إذا كان العالم متناه في المكان، وإذا كانت القوى الكامنة فيه أيضا متناهية، فإنها ضرورة لا تستطيع إبقاءه في الوجود بلا نهاية، إذن العالم فان.

2- كل مركب من أجزاء لا بد أن يكون من صنع مركب ركبه حتى صار وحدة، فالأرض وما فوقها من أجسام، وكذا السماء كلها مركبة من أجزاء متعددة، إذن فإن العالم في كليته مخلوق.

3- كل الأجسام التي يتوالى عليها الكون والفساد، وكذا الأفلاك، قابلة لحلول الإعراض التي لا ينقطع حدوثها وفناؤها، وكل الأعراض حادثة في زمان، إذن فكل شيء تحله الأعراض التي لا يمكن وجوده بدونها، حادث في زمان.

4- الزمان متناه، وله بداية، إذ لو لم يكن كذلك، لعجز العقل عن تصوره، وعليه فإذا كان زمان العالم متناه، فإن للعالم لزوما بداية في الزمان.

وإذا كان العالم والإنسان فانيين وغير كاملين، فإن هذا يدل على وجود كائن لامتناه كامل، وهو دليل يؤدي بنا إلى الاعتراف بإله واحد أحد. وهو خالق العالم .

خالق العالم الواحد

وموضوع الفصل الثاني هو خالق العالم، أي الواحد الأحد.

يفتتح سعديه الفصل بقوله إن البعض يرفض التفكير في معرفة الله لأنه غير مرئي، والبعض يرفضه لأن النظر فيه لا يوصل إلى حقيقة، وآخرين يرون أن معرفته تختلف اختلافا جذريا عن معرفتنا، فيتمثله البعض تمثلا عقليا، وآخرون يصفونه بالجسمية فينسبون إليه الكيف والكم والمكان والزمان.

أما تصور سعديه فيعتمد الوحي، إذ أخبرنا بواسطته بأنه واحد حي فاعل عالم، لا يشبهه شيء، ولا يستطيع أي كائن فعل فعله. ودلت المعجزات والخوارق على صدق هذا التصور. والعقل أيضا يؤيد وحدانيته، وهكذا فالله هو خالق العالم وهو واحد فرد صمد.

ولكن ما المقصود بالوحدانية وبالعلم والفعل؟ إن الأحبار يجيبون انطلاقا من التوراة، فينسبون إليه صفات جسمانية، بل ينسبون إليه الأعضاء، وبعض المفسرين

ممن ألفوا ما يسمى "المدراشيم"׳ (التفاسير الاجتهادية) قاسوه مقياسا بشريا שעור קמה (مقاييس الذات العظمى)، وقد استهزأ القراؤون وعلماء الإسلام من هذا التصور الساذج، ورفضه أيضا سعديه، وانتقد القائلين به نقدا مرا، ولذلك صار القول بالتنزيه مرتكز آرائه، فإذا كان كل كائن حي يحد بالمقولات الأرسطية، فإن الله لا يحد بأي منها، ولا يمكن تمثله في صورة كائن فان، فإنه لا يشبه إلا نفسه، أما صفات العلم والقدرة وغيرها مما نصفه بها، فهي لا تدل إلا على سوالبها، أي كونه قادرا هو سلب العجز عنه، وعالما هو سلب الجهل عنه، وبالتالي فصفاته هي هو، والكائن يمتلك القدرة والعلم بعد زمان ويفتقدها أيضا بعد زمان، بينما صفات الله دائمة معه، وقد استعمل الإنسان هذه الألفاظ صفات لأن لغة الإنسان لا تستطيع غير ذلك.

وتعتبر قضية الصفات من أهم قضايا فقهاء اليهود والعلماء المسلمين، لأن النظر فيها طرح لقضية التثليث لدى المسيحيين، وهو أمر مرفوض لدى علماء الملتين، ومعهم سعديه، فصفات الله ما هي إلا ذاته ولا توجد أي منها خارج ذاته، فالله واحد مطلق.

الوحي الإلهي

لم يخرج سعديه عن منهج الجدل أيضا في هذه القضية، فهو يجيب القائلين: "إن الإنسان قادر على معرفة الله معرفة كاملة بالعقل وأنه لا موجب لبعث الرسل والأنبياء"، بأن علم الله أكمل وأشمل من علم هؤلاء، وأنه لا يفعل عن خطأ، وبعثته الرسل كانت لخير الإنسان ليتحقق عدل الله، إذ النبوة هي مصدر التشريع الذي يحيط أفعال الناس بما يأتي به من أوامر ونواه، وهذه الأوامر والنواهي تجيب على كل كبيرة وصغيرة، في حين أن العقل لا يتناول إلا القضايا العامة. والوحي أقصر طريق للحق الذي لا يدركه العقل إلا بعد تأمل قد يطول، وهو أيضا السبيل الأسلم لمن قصر عقله أو عجز عن الدرس أو لشك ركبه الله في طبع الإنسان، وعليه فالوحي ضرورة لمعرفة الله تعالى ولتدبير خلقه. وإذا كان الوحي لا يناقض العقل، كما دل على ذلك سعديه، فإن ما جاء فيه من تجسيم، وما حملته رؤى بعض الأنبياء يحتاج إلى تفسر وتأويل عقليين.

النبـــــوة

والنبوة عند سعديه فضل من الله، يضفيه على بعض عباده الذين ندعوهم أنبياء، وهم كمطلق الناس، يحقق على أيديهم معجزات لا قدرة لهم هم على فعلها، فهم أداة مسخرة لقدرة الله. ولا تتحقق المعجزات بواسطة الملائكة، بل الله هو الفاعل لها. والنبي يتلقى الرسالة كما يتلقى الأمور المحسوسة والمعقولة، بإدراك امتزجت فيه الأدلة القاطعة الحسية والمعطيات الفطرية العقلية، وعليه فإن شرائط اليقين كلها ثابتة

في النبوة. ويعرف النبي الصادق أولا بصدق شريعته الإلهية، وثانيا بالعلائم الإلهية التي تؤيد بعثته وهي المعجزات. والمعجزات نوعان: خوارق، وهي خروج الأشياء عن طبيعتها. وخطاب إلهي. وقد يقلد النوع الأول إلى حين، غير أن معجزة الخطاب الموحى لا ينالها تقليد. وبالوحي خاطب الله المؤمنين وبه أمرهم ونهاهم.

الأوامر والواهي

أوحى الله الحي الأزلي العالم القادر إلى عباده وحيّه، وألزمهم بفعل أشياء وبترك أخرى، كما وهبهم القدرة على الطاعة والمعصية. قد يقال: أليس من العدل أن يخلقهم مطيعين أصلا ؟ يؤكد سعديه في الفصل الثالث من **الأمانات** أن الذي ينال جزاء عن فعل قام به، يضاف له الجزاء، عكس الذي نال جزاء من غير فعل. وقد أراد الله أن يكون جزاء الإنسان مضاعفا لتركه ما نهي عنه وفعله ما أمر به رحمة به.

والأوامر والنواهي نوعان: ما دل العقل على صحته دون حاجة إلى الوحي، مثل تحريم القتل والزنا والسرقة. . .، وما أتى به الوحي دون أن يكون مناقضا للعقل، مثل تقديس السبوت والأعياد والمحرم من الأطعمة ووجود أئمة يقودون الأمة، أما الجزاء فهو ما يتلقاه الإنسان جسما وروحا في الدار الأخرى.

والروح عند سعديه جسم لطيف، وهي أكثر الأجسام لطافة، وتفارق الجسد عند الموت ثم تعود إليه عند البعث لتشاركه العقاب والثواب.

وأمر العقاب والثواب يذكر بالعدل، وهو القضية التي شغلت المعتزلة. وقد يتحقق العدل عند سعديه في هذه الدار أو في الأخرى. وهو عدل يشمل كل المخلوقات الحاسة، وتحقيقه عنده كان قاب قوسين، إذ كان سعديه يعتقد أن آخر الدنيا كان قريبا من زمانه، وآخر الدنيا عنده، وفي المعتقد اليهودي، لا يعني الفناء، وإنما يعني نهاية حياة لتبدأ أخرى يحكم فيها "المَشِيِّح" أو المنقذ المنتظر.

وخص سعديه الفصل الأخير بتدبير الإنسان شؤونه، هذا التدبير الذي يفرض عليه أن ينهج الصراط الذي خطه الله له.

خلق الله العالم من عناصر مختلفة متناقضة يعادلها التوازن. وخلق المخلوقات مركبة من عناصر أربعة، ومن قوى متنازعة عليه أن لا يخضع لإحداها، بل عليه أن يخص جزءا منه لكل واحدة منها، لا يترك قواه الشهوانية التي تقود الحواس، ولا قواه الغضبية التي هي مبعث الحب والكراهية، كلا منهما حسب هواها، بل عليه أن يُحَكِّم في أمره ملكة الإدراك والعقل، ليحقق التوازن المؤدي إلى الصراط المستقيم .

أما إذا انعدم هذا التوازن وتغلبت إحدى النوازع، هلك الإنسان أخلاقا. ومن هذه النوازع: الانعزال، وترك الدنيا، والنهم،والشبق، وحب الإنسان إنسانا، وحب المال،

وحب البنين، وحب التملك، وطول العمر، وحب الغلبة والسلطان والانتقام، وحب العلم. وكل مبالغة في واحدة من هذه النوازع هي مؤذنة بهلاك الإنسان. فترك الدنيا مؤذن بهدم العمران وزوال الإنسان، والنهم مؤذن بهلاك الجسم، والشبق جواز لمقدار حفظ النوع، وحب الصاحب والولد والبنين دون حدود قد يشغل عن قضايا أخرى لا تقل أهمية، وحب الامتلاك وحب الغلبة والسلطان يؤديان إلى التناحر والتحاسد والظلم، والانتقام يضر بصاحبه، والخلود للعلم دون غيره، أو للعبادة دون غيرها، إخلال بالمجتمع الذي نثقله بأناس هم عالة عليه.

إن سعديه يمثل الدور الفكري التاريخي الذي قام به أبو الحسن الأشعري، وكان معاصرا له، إذ كان الأشعري معتزليا ثم انقلب على أهل الاعتزال، واستعمل أدواتهم لمناصرة أهل السنة، وسعديه أدخل الكلام في علوم الربيين واستعمله ضد القرائين وغيرهم. وكانت مناهج الاعتزال بالذات هي أدواته التي استعملها في كثير من قضايا كتابه، كما ألمحنا إلى ذلك سابقا[17]. وإذا اتسمت جل كتابات الاعتزال بصبغة جدلية، فإن سعديه أيضا لم يخرج عن هذا النهج، وبنى كتابه **الأمانات** وبعض مؤلفاته الأخرى بناء جدليا، فشرحه لـ **كتاب الخَلْق** المعروف **بكتاب المبادئ**[18]، رد على كثير من آراء القرائين. وكتاب **الأمانات** يتضمن كثيرا من الردود على المسيحيين، مثل قضية الصفات، أو على بعض المذاهب الإسلامية، مثل الرد على نظرية الجوهر الفرد والقول بالطبيعة[19]، أو في الرد على مذهب ابن الراوندي في إبطال النبوة[20]. بل الكتاب كله جهاد لحصر صدق الوحي في اليهودية دون غيرها. ولعل هذا كان مصدر اختياره ترصيع كتابه بآي التوراة وأقوال أهل الآثار اليهود، بل كانت هذه منطلقات الفصول وشواهد الأقوال. وهذا ما جعل سعديه علما متميزا في تاريخ الفكر اليهودي، وما جعله عمدة لدى الربيين ولدى متفلسفتهم ولغوييهم ممن أتى بعده من الأجيال.

وإذا كان سعديه قد تأثر بالمذاهب الكلامية، فإن الذين جاءوا بعده تأثروا به وتأثروا بالمذاهب الفلسفية التي بدأت تجد لها مكانا في الفكر الإسلامي. غير أن هؤلاء الذين ظهروا في المشرق لم تكن لهم مؤلفات فلسفية محض، وإنما بقيت آثارهم في تفاسيرهم التوراتية أو التلمودية أو في بعض فتاواهم. وترك هؤلاء في الموروث اليهودي نظرات لاهوتية فلسفية تُعَرّف بما لحق هذا الفكر من تغيير أواخر القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عاشر، عندها بدأ الكلام يترك المجال للفلسفة، خصوصا ..

---

[17] G. Vajda, Introduction, p. 46

[18] יהודה בן ברזלי, פירוש לספר יצירה (הרמ"ה) (متدمة ومنتخبات بالعربية).
- י"ד, קאפח, ספר יצירה, תשל"ב (الأصل العربي والترجمة العبرية. .).
M. Lambert, Commentaire sur le Sefer Yesira, par le Gaon Saadya, 1891
الأصل العربى مع ترجمة فرنسية

[19] C. Sirat, La philosophie juive…, p. 40

[20] نفسه

في الغرب الإسلامي[21]. وهذا ما لمح إليه موسى بن ميمون في هذا النص الذي ننقله كله هنا، فهو ناطق بنفسه، كما ألمعنا إلى ذلك سابقا.

نص أنموذج يبين رأي ابن ميمون في علم الكلام [22]

"أما هذا النزر اليسر الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الـگـاؤنيم[23] وعند القرائيين، فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام، وهي نزرة جدا بالإضافة إلى ما ألفته [فرق][24] الإسلام في ذلك . واتفق أيضا أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما، وهم المعتزلة، فأخذوا[25] عنهم أصحابنا[26] ما أخذوا، وسلكوا في طريقهم، وبعد ذلك بمدة حدثت في الإسلام فرقة أخرى، وهم الأشعرية، وحدثت لهم آراء أخرى. لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئا، لا لأنهم اختاروا الرأي الأول على الرأي الثاني، بل لما اتفق أن أخذوا الرأي الأول وقبلوه وظنوه أمرا برهانيا.

أما الأندلسيون من أهل ملتنا[27] كلهم يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم ما لا [لم]*[28] تناقض قاعدة شرعية. ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء من مسالك المكلمين. فلذلك يذهبون في أشاء كثيرة نحو مذهبنا في هذه المقالة في تلك الأمور الموجودة لمتأخريهم.

واعلم أن كل ما قالته [فرق] الإسلام في تلك المعاني، المعتزلة منهم والأشعرية، هي كلها آراء مبنية على مقدمات، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم. وكان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية لتلك الملل، ودعوى النصارى ما قد عُلم[29]، وكانت آراء

---

[21] انظر المزيد عن سعديه في كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط ، ج . 1، ص. 33-41.

[22] انظر في التعرف بابن ميمون مقالنا المنشور في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد المزدوج 5 و6، 1979، وكذا العدد 7، 1980، ص. 77-107. أخذنا النص من كتاب دلالة الحائرين، نشرة حسن أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (دون تاريخ) ص. 180-181، وقارناه بطبعة ش. مونك التي نشرها بالحرف العبري، باريس، 1856/5616، ص. 94 وما بعدها.

[23] الـگـاؤنيم ج . گؤون، وهو لفظ كان يطلق على علماء اليهود في مدارس العراق، ومعلوم أن التلمود وضع في العراق.

[24] كلمة "فرق" غير موجودة في النص عند ابن ميمون وإنما أضافها حسن أتاي في طبعته المشار إليها.

[25] غالبا ما يستعمل اليهود الذين كتبوا بالعربية أسلوب "أكلونى البراغيث"، أي وضع الفعل جمعا إذا كان قبل الفاعل الجمع، وسيتكرر هذا الاستعمال في بقية النص .

[26] يقول يوسف قافح، وهو آخر من ترجم دلالة الحائرين من نصه العربي إلى اللغة العبرية، إن الباحثين يعتقدون أن المقصود بأصحابنا، سعديا گؤون: מורה הנבוכים, הוצאת מוסד קוק, ירושלים, 1977, ע. קכא (دلالة الحائرين، طبعة موسد قوق،القدس، 1977، هامش صفحة 121).

[27] يشير قافح في نفس المرجع إلى أن المقصود من أهل ملتنا هم سليمان بن جبرول في كتابه **معين الحياة**، والربي بحيا بن بقودا في كتابه **الهداية إلى فرائض القلوب** ، والربي موسى بن عزره. . . ومعلوم أن هؤلاء نهلوا في كتبهم من المدارس الفلسفية التي عرفتها الأندلس الإسلامية. أنظر فيما يتعلق بهؤلاء وبكتبهم كتابنا **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، ففيه ترجمات لهم وتحاليل لكتبهم .

[28] التصحيح منا، ووضعناه بين [ ]* لنفرق بين تصحيح حسن أتاي وتصحيحنا.

[29] يقول قافح إنه يعني التثليث، هامش صفحة 622.

الفلاسفة شائعة في تلك الملل، ومهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين[30] رأوا [رأى]* علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بينة، فنشأ فيهم هذا علم الكلام [فنشأ فيهم علم الكلام هذا]، وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم ويردوا على تلك الآراء التي تَهُدُّ قواعد شريعتهم.

فلما جاءت ملة الإسلام ونُقلت إليهم كتب الفلاسفة، نقلت إليهم أيضا تلك الردود التي ألفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحوي وابن عدي[31] وغيرهما في هذه المعاني، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم، بحسب رأيهم، واختاروا أيضا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المحتار أنه نافع له، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا بطلانه كالجزء والخلاء. ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل صاحب شريعة، ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبة، ما ألم بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم، لأن أولك كانوا على قرب من الفلاسفة.

ثم أيضا جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة أن ينصروها. أو [و][32] وقع بينهم أيضا اختلاف في ذلك، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها. ولا شك أن ثم أشياء تعمنا ثلاثتنا، أعني: اليهود والنصارى والإسلام، وهي القول بحدث العالم، الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها، أما سائر الأشياء التي تكلفت هاتان الملتان الخوض فيها، كخوض أولئك في معنى الثالوث، وخوض بعض فرق هؤلاء في الكلام، حتى احتاجوا إلى إثبات مقدمات، يثبتون بتلك المقامات التي اختاروا الأشياء التي خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة منهما مما اتضح فيها، فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه.

وبالجملة، إن كل المتكلمين الأول من اليونانيين المتنصرين ومن الإسلام، فإنهم لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولا في مقدماتهم، بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو[أنه] لا يناقضه. فإذا صح ذلك التخيل، فرضوا أن الوجود هو على صورة كذا، وأخذوا أن يحتجوا على إثبات تلك الدواعي [الدعاوى][33] التي تؤخذ منها المقدمات التي يصحح بها المذهب أولا ينتقض. هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير أولا، ووضعوه في كتب، وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأي متقدم.

---

[30] يقول قافح المقصود بالملوك تياودسيان الثاني ويوستنيان. نفس المرجع.

[31] كان يحيى النحوي أسقفا في بعض كنائس مصر، تراجع عن الاعتقاد في التثليث، عاش إلى أن فتح عمرو بن العاص مصر، شرح كتب أرسطاليس. . . .انظر **الفهرست** لابن النديم [تحقيق يوسف علي طويا] دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص. 413، ويحيى بن عدي المنطقي، من أعلام القرن العاشر، كان معاصرا لابن النديم المتوفى سنة 380هـ، نصراني من اليعاقبة، له شروح على أرسطو. انظر ابن النديم ص 424-425.

[32] في نشرة "مونك" والجزء الأول، ص. 95 צח(א)

[33] في نشرة مونك "الدعاوى".

أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب القديمة، فلا يعلمون شيئا من هذا، حتى إنهم يجدون في تلك الكتب ...لات عظيمة، وسعيا شديدا في إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما، ... ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطاله في ما يحتاج إليه من قواعد الشريعة. وأن المتقدمين إنما فعلوا ذلك على جهة تشويش آراء الفلاسفة لا غير، تشكيكهم في ما ظنوه برهانا. وهؤلاء القائلون هذا القول، لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنوا، بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يرام إثباته وفي إبطال ما يرام إبطاله، من أجل ما يؤول منه من الفساد في الرأي الذي يراد تصحيحه، ولو بعد مائة مقدمة، فحسموا [فحسم] أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله.

وجملة، أقول لك[34] إن الأمر كما يقوله تامسطيوس، قال: "ليس الوجود تابعا للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود". فلما نظرت في كتب هؤلاء الفلاسفة أيضا حسب ما تيسر لي، كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضاء حسب طاقتي، وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع، وإن اختلفت أصنافه. وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار بما عليه الوجود، لأنها عادة يجوز في العقل خلافها، وهم أيضا في مواضع كثيرة يتبعون الخيال، ويسمونه عقلا. فإذا قدموا تلك المقدمات التي سنسمعك إياها[35]، بتوا الحكم ببراهينهم أن العالم محدث. فإذا ثبت أن العالم محدث، ثبت بلا شك أن له صانعا أحدثه، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد، ثم يثبتون بكونه واحدا أنه ليس بجسم. هذا طريق كل متكلم من الإسلام في شيء من هذا الغرض. وكذلك المحاكون لهم من ملتنا الذين سلكوا طرقهم[36]. أما وجوه استدلالهم ومقدماتهم في إثبات حدث العالم أو في إبطال أزليته، فتختلف، لكن الأمر العام لهم كلهم، إثبات حدث العالم أولا، وبحدوثه يصح أن الإله موجود.

فلما تأملت هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفورا عظيما جدا، وحق لها أن تنفر،لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدث العالم تلحقه الشكوك، وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة، أما عند من يعلم هذه الصنائع، فالأمر بين واضح، أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك، واستعملت فيها مقدمات لم تبرهن.

---

[34] الخطاب موجه في كل الكتاب إلى تلميذه يوسف بن عقنين وهو من سبتة في المغرب، وكان قد تعلم على يديه، فلما غادره كتب الكتاب له ولأمثاله، كما يقول ابن ميمون في مقدمة كتابه، ليجيبه على أسئلة عميقة كان تلميذه يطلب أجوبة لها لما كان بين يديه، وكان ابن ميمون يسوفه فيها حتى يشتد عوده في علم الأوائل. انظر مقالنا في مجلة كلية الآداب المشار إليها، العدد 7.

[35] سيتناول الحديث عنها في الجزء الأول، الفصل 73.

[36] يقصد سعديه كؤون الذي تحدث في الفصل الأول من كتابه الأمانات والاعتقادات على حدث العالم، وفي الفصل الثاني على أنه واحد وأنه بعد ذلك ليس بجسم.

وغاية قدرة المحقق عندي من المتشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم. وما أجَلّ هذا إذا قُدِرَ عليه. وقد علم كل ناظر ذكي محقق لا يغالط نفسه، أن هذه المسألة، أعني قدم العالم أو حدوثه، لا يوصل إليها ببرهان قطعي، وأنها موقف عقلي. وسنتكلم في ذلك كثيرا[37]. ويكفيك من هذه المسألة أن فلاسفة الأعصار مختلفون فيها منذ ثلاثة آلاف سنة إلى زماننا هذا في ما نجد من تآليفهم وأخبارهم. فإذا كان الأمر في هذه المسألة هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبني وجود الإله عليها. فيكون إذن وجود الإله مشكوكا فيه، إن كان العالم محدثا، فثم إله، وإن كان هو قديما فلا إله. إما هكذا أو ندعي البرهان على حدث العالم ونضارب على ذلك بالسيف حتى ندعي أنا علمنا الله بالبرهان. وهذا كله بعد عن الحق، بل الوجه الصحيح عندي، وهو الطريق البرهاني الذي لا ريب فيه، أن يثبت وجود الإله ووحدانيته ونفي الجسمانية بطرق الفلاسفة التي تلك الطرق مبنية على قدم العالم، ليس لأني أعتقد قدم العالم، أو أسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء، أعني بوجود الإله، وبأنه واحد، وأنه غير جسم، من غير التفات إلى بت الحكم في العالم هل هو قديم أم محدث.

فإذا صحت لنا هذه الثلاثة مطالب الجليلة العظيمة بالبرهان الحقيقي، رجعنا بعد ذلك لحدث العالم وقلنا فيه كل ما يمكن الاحتجاج به [38]، فإن كنت ممن يقنع بما قالوه [قاله] المتكلمون، وتعتقد أن قد صح البرهان على حدوث العالم، فيا حبذا، وإن لم يتبرهن عندك، بل تأخذ كونه حادثا من الأنبياء تقليدا فلا ضير. ولا تقول [تقل] كيف تصح النبوة إن كان العالم قديما حتى تسمع كلامنا في النبوة في هذه المقالة[39] ، وليس نحن الآن من هذا المعنى.

ومما يجب أن تعلمه، أن المقدمات التي قررها الأصوليون، أعني المتكلمون، لإثبات حدث العالم فيها: מהפוך העולם (من تغير العالم) ומשנוי סדרי בראשית (ومن تحول في نظام الخلق ابتداء)[40] ما ستسمعه، لأني لابد لي أن أذكر لك مقاماتهم ووجهة استدلالهم.

أما طريقي هذه فهي على ما أصف لك جملتها الآن، وذلك أني أقول: العالم لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا. فإن كان محدثا فله محدث بلا شك، وهذا معقول أول، إن الحادث لا يحدث نفسه، بل محدثه غيره. فمحدث العالم هو الإله. وإن كان

---

[37] سيفصل في هذا الأمر في الجزء الثاني، الفصول 18 إلى 26.

[38] سيورد ذلك في الجزء الثاني الفصل 16

[39] سيورد ابن ميمون ذلك في الجزء الثاني الفصل 16.

[40] הפוך העולם ומשנוי סדרי בראשית أورد ابن ميمون الجملتين بالأصل العبري، وترجمهما حسن أتاي بالترجمةأعلاه، غير أن الصواب بالنسبة للجملة الثانية هو: "ومن تحول في نظام بدء الخليقة" أي الأمور المتعلقة بخلق العالم، وهو ما يعنيه لفظ בראשית (كما ورد في أول كلمة في سفر التكوين، والتكوين بالضبط هي اللفظة التي تترجم بها كلمة בראשית (بريشيت).

العالم قديما، فيلزم ضرورة بدليل كذا، ودليل كذا أن ثم موجودا غير أجسام العالم كلها، ليس هو جسما ولا قوة في جسم، وهو واحد دائم سرمدي، لا علة له ولا يمكن تغيره، فهو الإله. فقد تبين لك أن دلائل وجود الإله ووحدانيته وكونه غير جسم، إنما ينبغي أن تؤخذ على وضع القديم، فيحصل البرهان كاملا، كان العالم قديما أو محدثا. ولذلك تجدني أبدا في ما ألفته في كتب الفقه[41]، إذ اتفق لي ذكر قواعد الشريعة، فآخذ في إثبات وجود الإله، فإني أثبته بأقاويل تنحو نحو القدم، ليس ذلك لأني معتقد القدم، لكني أريد أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا، بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه، ولا نجعل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستندا لقاعدة كل أحد يهزها ويروم هَدّها، وآخر يزعم أنها لم تنبن يوما قط، ولاسيما بكون تلك الدلائل الفلسفية على هذه الثلاثة مطالب مأخوذة من طبيعة الوجود المشاهدة التي لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء ما.

فأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه. وسأفرد لك في هذه المقالة فصلا عند كلامي في حدث العالم، أبين لك فيه دليلا ما على حدث العالم[42]، وأصل إلى الغاية التي رامها كل متكلم، غير أن أبطل طبيعة الوجود، ولا أخالف أرسطو في شيء مما برهنه، لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم، وهو أقوى دلائلهم الذي لا يستقر لهم، حتى أبطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما بينته الفلاسفة، فإني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات.

ورأيت أن أذكر لك مقدمات المتكلمين العامة التي يثبتون بها حدث العالم ووجود الإله ووحدانيته ونفي الجسمانية. وأريك طريقهم في ذلك، وأبين لك ما يلزم عن كل مقدمة منها[43]، وبعد ذلك أذكر لك مقدمات الفلاسفة القريبة في ذلك، وأريك طريقهم[44]، ولا تطلبني في هذه المقالة بتصحيح تلك المقدمات الفلسفية التي اقتضبها لك، ذلك هو العلم الطبيعي والإلهي أكثرها[45]، كما لا تطمع أن أسمعك في ذلك [في هذه][46] المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم، إذ في ذلك فنيت أعمارهم وتفنى أعمار من يأتي، وكثرت كتبهم، لأن كل مقدمة منها إلا اليسير، يناقضها المشاهد من طبيعة

---

[41] ألف ابن ميمون كتبا فلسفية ومنطقية وطبية وفقهية أيضا، ومن الفقهية تفسير المشنا أو كتاب السراج ספר המאור وتثنية التوراة משנה תורה وكتاب الفرائض ספר המצות وإجابات موسى بن ميمون שאלות ותשבות وكلها بالعربية وبالحرف العبري إلا تثنية التوراة فهو باللغة العبرية. انظر مقالنا من الفكر الفلسفي اليهودي العربى، أبو عمران موسى بن ميمون، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد المزدوج 5 و6، 1979، ص. 5-23.

[42] الجزء الثاني من الدلالة، الفصل 19.

[43] الجزء الأول من الدلالة، الفصل 16.

[44] تحدث ابن ميمون عن هذا في مقدمة الجزء الثاني من الدلالة.

[45] يريد أن يقول "ذلك العلم هو في معظمه من العلم الطبيعي والعلم الإلهي"

[46] في نشرة مونك "هذه".

الوجود، وتطرأ عليها الشكوك، فيلتجئون لتآليف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة، وحل الشكوك الطارئة عليها، ودفع المشاهد المناقض لها وإن لم يكن في ذلك حيلة.

وهذه المقدمات الفلسفية التي اقتضبها لك للبرهان على هذه الثلاثة مطالب، أعني وجود الإله ووحدانيته ونفي التجسيم، أكثرها مقدمات يحصل لك بها اليقين من أول سماعها وفهم معناها. وبعضها هو يدُلك على مواضع براهينها من الكتب الطبيعية أو ما بعد الطبيعة[47]، فتقصد موضعه وتصحح ما عساه أن يحتاج لتصحيح .

وقد أعلمتك [48] أن ليس ثم غير الله تعالى. وهذا الموجود، ولا استدلال عليه تعالى إلا من هذا الموجود من جملته ومن تفاصيله. فيلزم ضرورة أن يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، وتتخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته، فلذلك يلزم أن تعرف صورته وطبيعته المشاهدة، وحينئذ يمكن أن يستدل منه على ما سواه. فلذلك رأيت أنه ينبغي أولا أن آتي بفصل أشرح لك [فيه][49] جملة الوجود على جهة الإخبار بما قد تبرهن وصح صحة لاشك فيها، وبعد ذلك آتيك بفصول أخرى أذكر فيها مقدمات المتكلمين، وأبين طرقهم التي يبينون بها تلك المطالب الأربعة، وبعد ذلك آتيك بفصول أبين لك فيها مقدمات الفلسفة [الفلاسفة][50] وطرق استدلالهم على تلك المطالب، وبعد ذلك ألخص لك الطريق التي أذهب إليها كما أخبرتك، في هذه الأربعة مطالب"[51].

***

بعد هذا النص أورد ابن ميمون في الفصل الثاني والسبعين من الجزء الأول من كتاب الدلالة، كلاما حول الموجود، والعالم الكبير الذي هو الكون، والعالم الصغير الذي هو الإنسان، وتحدث عن الأفلاك والكوَر والأجرام، وعقد مقارنات بين مركبات الكون ومركبات الإنسان لينتقل في الفصل الثالث والسبعين، إلى الحديث عن مقدمات المتكلمين في ما راموا إثباته في شأن العالم ووجود الإله ووحدانيته ونفي التجسيم عنه- وهي المطالب الأربعة- وهي اثنتا عشرة مقدمة، عرضا وشرحا. وتحدث في الفصل الرابع والسبعين عن دلائل المتكلمين على كون العالم، وأتى بطرق احتجاجهم، وهي سبع. ثم تناول في الفصل الخامس والسبعين، دلائل التوحيد، وعرض فيه لطرقهم وهي خمس. وعرض في الفصل السادس والسبعين لمسألة نفي التجسيم على مذهب المتكلمين، وأتى لهم في ذلك بطرق ثلاث، لينهي بهذا الجزءَ الأول. وافتتح

---

47 المقصود كتب أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة .
48 في الفصل 34 من الجزء الأول من الدلالة.
49 "فيه" محذوفة في طبعة أتاي، وهي مثبتة في نشرة مونك צח(א).
50 في نشرة مونك الفلاسفة צח(ב) وكذا في ترجمة قافح، ص. 126.
51 النص في الدلالة طبعة أتاي من صفحة 180 إلى 186. وفي نشرة مونك بالحرف العبري من صحة צד(א)= 94أ إلى (ل) =98ب)، وفي ترجمة قافح العبرية من صفحة 121 إلى 126.

الجزء الثاني بعرض المقدمات "المحتاج إليها في إثبات وجود الله"، وبهذا ينتقل إلى الطرق غير الكلامية التي اختارها الفلاسفة في الغرب الإسلامي، مسلمين ويهودا. وهو بهذا اتخذ من النص الذي أثبتناه مدخلا ليذكّر بمذهب المتكلمين في الشرق الإسلامي، وخصوصا اليهود، ويفند بعض آرائهم، ليعرض عروضه الفلسفية التي استندت التراث اليهودي في جزء يسير، خصوصا فيما تعلق بأسرار نص التوراة، ولكنها شربت حتى الثمالة من الفكر العربي الإسلامي، بدءا من المتكلمين الذين انتقدهم ومنهم الفارابي وابن سينا والغزالي إلى ابن رشد، دون أن ينسى علوم التعاليم والطب والفلك، أو باختصار الموسوعة الإسلامية الإغريقية بكل تفرعاتها، كما عرفتها الأندلس الزاهية.

ونكتفي في هذه المقالة بالتلميح إلى جماع هذه القضايا التي شغلت ابن ميمون على أمل العودة إلى رحابها في مناسبة أخرى، للنتقل إلى نموذج آخر من الثقافة العربية اليهودية التي اعتمدت النص العلمي العربي والنص الرمزي، ومثلت بالتالي الواسطة بين المعارف العربية الإسلامية وغرب ذاك الزمان، وممثلها أبرهام بن عزره.

أبرهام بن عزره
ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبـــا
حي بن يقظان من ابن سينا إلى ابن عزره*

ولد أبرهام بن عزره سنة 89-1090 بططيلة من أحواز سرقسطة، وتوفي في Calahorra شمال أسبانيا، في بعض الأقوال حوالي 1164 [1]. لم يصلنا شيء عن طفولته وصباه، ويعرف أنه تنقل وأسرته بين مدينتي لوسيانة وقرطبة. ومعلوم أن جماع معارفه تشكل في هذين المدينتين، فلوسيانة كانت مدينة العلوم اليهودية على اختلافها، وقرطبة كانت مدينة العلوم الإسلامية على اختلافها. ولا شك أنه تتلمذ في هذين المدينتين على يد كبار علماء اليهود والمسلمين، ذاك ما ستفصح عنه آثاره العلمية التي سنتعرض إليها فيما بعد.

كان ابن عزره مولعا بالتنقل منذ هذه الفترة المتقدمة من عمره، ولعله كان يتتبع آثار كبار العلماء والشعراء. فقد رحل من الأندلس إلى أفريقيا، خصوصا إلى قابس، فالجزائر فالمغرب الذي توجه فيه إلى سجلماسة التي عرفت بأعلام التوراة والتصوف اليهودي. فالتقى في هذه الرحلة الإفريقية بكثير من علمائها، فقد التقى في قابس بحبرها شموئل بن جامع، والتقى في المغرب بشلمه بن لمعلم وربّي سجلماسة يوسف بن عمران. ويشاع أنه ساح سياحته الإفريقية هذه برفقة صديقه يهودا اللاوي الذي توطدت به صداقته في قرطبة. ومعلوم أن يهودا هذا، هو الذي سيلقب في ما بعد، بأمير الشعراء اليهود في الأندلس. وصحبته ليهودا اللاوي تفصح هي أيضا عن نبوغه في الشعر العبري الذي نظمه على مقتضى القصيدة العربية، بناء ومواضيع ومعاني، مثله مثل كل شعراء اليهود الأندلسيين، وأكثر من نظمه حتى سمى نفسه أبراهم الشاعر "השר". نظم في المدح والإخوانيات والغزل والخمريات والمأكولات والرثاء. وعرف أيضا بشعر المحاورات والمفاضلات، فنظم في المفاضلة بين الإنسان والحيوان، والصيف والشتاء، والأيام العادية والأيام المقدسة. ونظم في الألغاز

---

* نشر هذا البحث في ندوة الفكر العلمي في المغرب في العصر الوسيط المتأخر، لكلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 104، مطبعة النجاح الجديدة، 203، من صفحة 153 إلى 186.

[1] اختلف بعض الاختلاف في تاريخ ولادته ووفاته، وما ذكرناه أعلاه جاء في سيرة حياته التي أوردها ماركليوت في موسوعة أعلام اليهود، ج. 1، عمود 83. (אנציקלפידיה לתולדות גדולי ישראל, כרך ראשון, יהושע אורנשטיין, הוצאת "יבנה" בע"ם תל- אביב, 1986 (ע. 83-95)). وأرخ حاييم تصبي لرنر لولادته ووفاته بـ 88-1089 و1167، مشيرا إلى أقوال أخرى تارخ لولادته بـ 1092. تاريخ النحو [العبري]، حاييم تصبي لرنر، فيينا، 1876، ص. 17- 19. (תולדות הדקדוק, חיים צבי לערנער, וויען, תרל"ו, ע. 17- 19).

والشطرنج[2]، ولعله كان يترجم بعض القضايا العلمية من اللغة العربية إلى العبرية شعرا، كما سنرى في الفقرة الثانية التي هي المقصود من اهتمامنا به هنا في هذا العرض. وكان ينهي أشعاره بأقفال عربية وروميه [3]. ورأى النقاد في شعره شعرا تأمليا أكثر منه خياليا، كما لمسوا فيه مسحة من الفكاهة المريرة التي خص بها بين شعراء يهود الأندلس. وقد تكون هذه الخاصية مرتبطة بذهنيته الناقدة التي صحبته في جل تفاسيره التوراتية. ونظرا لرواج شعره مع كثرة ترحاله، كما سنرى، أصبح شعره أنموذجا قلده يهود الغرب بعد أن اطلعوا عليه، فتأثروا بواسطته بنهج القصيدة العربية التي لم يكن لهم به علم. وكان الشعر كل منتوجه خلال فترة طويلة من سني حياته هته[4].

كان أبرهام ابن عزره الشاعر الذي برز في الشعر، ولكنه برز فوق ذلك في كثير من علوم عصره مما راج في المحيط العربي الإسلامي في الأندلس، بل كان نبتة أندلسية شربت من العذب الزلال الذي نعم بحلوه كافة العلماء الأندلسيين على اختلاف مللهم ونحلهم. فقد كان شاعرا ونحويا وفلكيا منجما، وطبيبا وفيلسوفا، وأخيرا علما من أعلام التفسير التوراتي الذي سيأثر بنظراته التوراتية النقدية في مدارس أوروبية كبرى فيما بعد.

ظلت معارفه هذه دفينة صدره وموضوع حديثه ونقاشه مع علماء عصره، خلال خمسين سنة من حياته، في الأندلس وشمال إفريقيا والشرق الذي رحل إليه لأسباب غير معروفة، وإن كانت الكتابات اليهودية ترجعها إلى وصول الموحدين ديارَ الأندلس، اعتمادا على إشارات غير واضحة وردت في شعره[5]. ولعله انتقل إلى مصر فبغداد ثم فلسطين، ونعتقد أن رحلته هته كانت بحثا على المعارف بالدرجة الأولى.

لم يستقر به المقام في المشرق على الرغم من أن شبيهاً بالأسباب التي فسر بها من ترجم له مغادرته الغرب الإسلامي لم تكن موجودة، فحط ركابه في روما سنة 1140. وهنا تبدأ مرحلة جديدة من حياة ابن عزره، فعندما كان في الغرب الإسلامي وفي المشرق، كان يعتبر معارفه شيئا خاصا به لا يضعه في مصاف كبار العلماء،

---

[2] نسب له E. Renan في مؤلفه Les Rabbins français, Imp. Nationale, Paris, (1969) نظما في السطرنج، (ص. 400)، ويشكك بعض الباحثين في نسبة هذا الشعر إليه مع أنه قريب من طبيعة شعره وانشغاله بكل ما له علاقة بالعدد والحساب. ويوجد لابن عزره في المكتبة الوطنية بباريس، نظم في التقويم اليهودي، ضمن المخطوط رقم 673 (2).

[3] نشر ديوانه الشعري بعناية عقيبا إيگر في برلين سنة1886. ونشر د.كهنة مجموع من أشعاره في الجزء الأول من كتابه الذي خصه به ونشر في وارسو سنة 1894. كما نشر له كثير من الباحثين أشعارا في مجلات مختصة.

[4] השירה העבית בספרד ובפרובאנס, חיים שירמן, ספר ראשון, חלק ב, הוצאת מוסד ביאליק, ירשלים. דביר תל- אביב, 1969 ע. 569 . (الشعر العبري في الأندلس وجنوب فرنسا، حاييم شرمان ، ج. 1، القسم الثاني، ط. موسد بياليك القدس ودفير تل- أبيب، 1960 ص. 569.) (ترجمة ابن عزره ومنتخبات من شعره من صفحة 569 إلى 623.

[5] ماركليوت، عمود 85.

ولا يؤهله ليضع في العلم جديدا يميزه أو يحمّله مسؤولية المشاركة في تطوير المعارف. ولما وصل الغرب وخالط يهوده، وكانوا يعتبرون أكثر الناس علما بين غيرهم، اكتشف قلة زادهم في معارفهم اليهودية، لغة وعلوما توراتية، فضلا عن العلوم الأخرى التي بلغت الأوج في الغرب الإسلامي. وشعر بأن لا مَجْدَ للعلم في الغرب، فذاك من خاصية بلاد العرب، كما عبر عن ذلك عندما تضايق من معارفه كبارُ طوائف روما وأحبارها[6]. لذلك جمع حوله تلامذة ليأخذوا عنه معارفه، ووضع أول مؤلف له في التفسير، وهو פרוש על קוהלת (شرح سفر الجامعة). واعتبره من الكتب المضنون بها على غير أهلها. فهو كتاب للخاصة وليس للعامة. ولعل ابن عزره لاحظ ضعف يهود الغرب في لغتهم العبرية، ولأنه لا وجود في اللغة العبرية لكتب نحوية عبرية، فإنه ترجم لهم من اللغة العربية ثلاثة كتب لرأس النحاة اليهود في الأندلس: يهودا حيوج، وهي: كتاب الأفعال ذوات حروف اللين ספר אותיות הנח، وكتاب الأفعال ذوات المثلين ספר פעלי הכפל، وكتاب التنقيط ספר הנקוד [7]. ووضع كتابا في النحو خاصا به عنونه بـ: מאזני לשון הקודש، (ميزان اللسان المقدس)، ويعرف اختصارا بـ מאזנים (الميزان)[8]. وتعتبر مقدمة الكتاب التي ذكر فيها خمسة عشر نحويا، من الآثار الأولى في التأريخ للنحو العبري.

في روما بدأ مشروع تفاسيره الجريئة، فشرح سفر نشيد الأناشيد، والمراثي سنة 1142، وسفر إستير وروت وأيوب ودانييل في قريب من ذلك. وكان شديد الجرأة في هذه التفاسير، ولمح في بعضها إلى زيادات بشرية لا علاقة لها بالوحي. والواقع أنه وبعض نبهاء اليهود الأندلسيين، كمعاصره وربما صديقه، موسى بن جقطيلة، وبعض ممن أتوا بعدهما ممن ثقف الثقافة العربية، كلهم شككوا في بعض نصوص التوراة، وفتحوا الطريق لسبينوزا الذي يعتبر أول وأجرأ من انتقد التوراة من يهود أوروبا. وسبينوزا يعترف بتأثره بابن عزره[9]. هذه الجرأة أثارت على أبرهام بن عزره أحبار روما، ودخل وإياهم في صراع انتصروا فيه هم في الأخير. ومعلوم أن يهود إيطاليا، وروما بالخصوص، كانوا ذوي قوة وبأس، كما كانوا أبعد عن تفتح ابن عزره وبعد نظره ومعرفته العميقة بالنص التوراتي والمناهج التفسيرية التي تنطلق من الدرس

---

[6] شرمان، المرجع المذكور، ص, 571.

[7] سبق أن ترجم موسى بن صموئل بن جقطيلة هده الكتب إلى اللغة العبرية، ولعل ابن جقطيلا هذا كان من معارف ابن عزره. أنظر تاريخ النحو [العبري]، ص. 16-17.

[8] طبع الكتاب أول مرة في البندقية 1546.

[9] צ. ה. וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים, 1978, ע. 17. (. هـ. ولفسون، الفكر اليهودي في العصر الوسيط، موساد بياليك، القدس، تل أبيب 1978. ص.17). يتحدث وولفسون هنا بالخصوص على تأثير ابن عزره في سبينوزا في موضوع خلود الروح، كما جاء ذلك في كتابه اللاهوت والسياسة. ومعروف أيضا أن ابن عزره لا يعتبر المعجزات الواردة في التوراة أمورا خوارق. ولعله هو الذي مهد الطريق لكثير من العلماء اليهود وغير اليهود، في العصور الحديثة، فتتبعوا طرق المعجزات في صحراء سيناء ليشرحوها بوصفها ظواهر طبيعية غاب سرها عمن عاشها في زمنها. أنظر تاريخ النحو [العبري]، حاييم تصبي لرنر، (ص.18)

الفيلولوجي والتاريخي[10]، فاضطر إلى مغادرة روما، واتجه إلى لوقا (Lucqes) القريبة من بيزا، (Pisa) شمال إيطاليا، وهنا ألف كتبا هي: تفسير مختصر على التوراة، تفسير للأنبياء الأول (ضاع)، كتاب في النحو بعنوان ספר יתר (اللغة الفضلى)، وهو رد على دوناش بن لبراط، من أوائل النحاة في الأندلس، في نقده لسعديا كؤون. ومن لوقا توجه إلى مانتوفا (Mantoue)، التي ألف فيها ספר הצחות (كتاب الفصاحة) في اللغة وأوزان الشعر[11]، ثم رحل إلى فيرونا (Vérone) وبها ألف ספר העיבור (كتاب حساب السنين)[12] وספר המספר (كتاب الأعداد)[13] وשפה ברורה (لغة البيان)[14]. ومن هذه المدينة ودع إيطاليا ليحط الركاب سنة1147 في فرنسا، فزار نربون(Narbonne) وبدارش (Beziers) وروون (Rouen). ومن الأكيد أن شهرة ابن عزا كانت قد سبقته إلى فرنسا، فقد ابتهج بمقدمه "أتقياؤها وأحبارها"، كما عبر عن ذلك يديعه هبنيني، وهو من علماء اليهود الذين عاشوا بعده بقليل. وهنا شرح القسمين الأولين من الكتاب المقدس، أي التوراة والأنبياء. ووضع ספר הלוחות (كتاب الرخامة)[15] وספר השם (كتاب الاسم [الأعظم] [16]، وشرح التوراة الكبير، وتفسيره لسفر دانيل والمزامير والأنبياء الإثنى عشر، وتفسيره الثاني لسفر إستير وספר יסוד המספר, (كتاب أسُّ الأعداد)[17] وספר האחד (كتاب الواحد)[18]، وكذا جماع كتبه في

---

[10] نشير هنا إلى تأثير كتابات ابن حزم الأندلسي في يهود الغرب الإسلامي، فمن منهجه استقوا، ومن كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل أخذوا دون أن يذكروا ذلك. ولقد فصلنا في الأمر بعض التفصيل، في بحث لنا عنوانه: لغة البلاغ عند موسى وهرون، الذي نشر بعناية المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إسيسكو)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2002. (الكتاب مشترك التأليف).

[11] طبع بعناية ج. هـ. ليفمن في فيوريدا (1827).

[12] نشر بعناية شلمه زيلمان حاييم، هلبرشطام، ليق 1874.

[13] نشر النص العبري مع ترجمة ألمانية موسى زيلبيريك، فرانكفورت، 1895. و(كتاب الأعداد) هو وحده الذي خصه بالحساب دون غيره، بدأه بمقدمة تحدث فيها عن نظام الحساب الهندي، النظام العشري، ووضع ابن عزره الأرقام بالحروف العبرية بدل الأرقم الهندية، وضع للصفر دائرة صغيرة وسماها גלגל، (دائرة)، وسمى الآحاد פרט والعقود כלל. وقسم الكتاب إلى سبعة أبواب: שער הכפל (باب الضرب) שער החילוק (القسمة) שער שער החיבור (الجمع) שער החיסור (الطرح) שער השברים (الكسور) שער הערכים (التناسب) שער השורשים (الجذر التربيعي). وختم كل باب بكيفية إجراء العمليات على الطريقة العشرية، وكذا كيفية التوصل إلى معرفة صحة العملية بواسطة "الميزان" مع العديد من التمارين والحلول.

[14] طبع بعناية ج. هـ. ليفمن في فيوريدا (1839)

[15] لعل هذا الكتاب هو ترجمة له وليس من وضعه، فقد ذكره له شتينشنيدر في ترجماته، وسماه טעמי הלוחות، [نقط الرخامة] والكتاب في الأصل للخوارزمي. انظر:

M. Steinschneider, Die Hebraeischen Ubersetzungen Des Mittelalters Und Die Juden Als Dolmetscher, Akademische Druck U Verlagsanstalt, (1965) p. 572.

[16] طبع بعناية ج. هـ. ليفمن في فلوريدا (1834).

[17] طبع بعناية سمحه بينسكر في آخر كتاب "مدخل إلى النقط الأشوري (الحركات) מבוא הניקוד האשורי، فيينا، 1863. عرض في الكتاب أسماء الأعداد كما وردت في التوراة، كما عرض لوجوه استعمالها. ويغلب الطابع اللغوي على الجانب الحسابي المحض في هذا البحث.

[18] طبع بعناية سمحه بينسكر وم.أ. كولدهارت في أديسا (1867). ونشر له ترجمة ألمانية إرنست ميلر في برلين سنة 1921. كتاب الآحاد أقل أهمية من كتاب الأعداد وأكثر اختصارا، وموضوعه خصائص الأرقام من واحد حتى تسعة، وهو خليط من علم الحساب والهندسة والفلك والرموز.

التنجيم التي هي : ראשית חכמה, (رأس الحكمة) [19] وספר הטעמים, (كتاب النقط) [20] ומשפטי המזלות, (أحكام منازل [النجوم]) وספר המבחרים, (كتاب المنتخبات)[21] وספר המאורות, (كتاب المنيرات)[22] وספר העולם، (كتاب العالم) [23].

بعد استقرار مكنه من التأليف والكتابة حَنَّ من جديد إلى الرحلة، فتوجه إلى لندن سنة 1158، وبها كتب كتابه יסוד מורא (أسس الرهبة) [24] التي أوضح فيه معاني الأوامر والنواهي الدينية، وحث عل النظر في الأدبيات التلمودية.

وفي سنة 1161 يظهر ابن عزره في نربون الفرنسية، ومن ثمة تنقطع أخباره، ولعله رحل إلى فلسطين. وقد ورد في مخطوط في المكتبة الوطنية بفيينا أنه "في يوم الإثنين من شهر أدار الثاني سنة أربعة آلاف وتسعمائة وسبع وعشرين [وأربع وعشرين] [للخليقة] (1164)[25]، توفي ابن عزره، طاب ذكره، وهو ابن خمسة وسبعين عاما..." [26].

إضافة إلى هذه المؤلفات التي ربطها الذين أرخوا لحياته بأماكن ترحاله، ألف ابن عزره كتبا أخرى منها: כלי נחושת (آلة النحاس= الأسطرلاب) [27]، وترجم مقالة الخسوف لماشاء الله ספר למשאלה בקדרות ([مسألة] في الخسوف) [28].

تميزت كتابات ابن عزره بالوفرة، إذ قيل إنه حبر حوالي مائة وثمانية تحبيرا، غير أنها اتسمت بالاختصار في معظمها، ولعل ذلك كان نتيجة لكثرة ترحاله، ولأنه كان يكتب ليجيب عن قضايا كان يثيرها تلامذته وبعض أصدقائه، وربما كانت تدعو إليها الحالة الفكرية التي كان يجد عليها الطوائف التي استقر بين ظهرانيها أو زارها. وقد أشرنا سابقا إلى أنه كان يؤلف لا ليضيف جديدا في العلم، وإنما لينقل المعارف العربية الإسلامية التي كانت تمثل في ذلك الوقت، أوج ما وصله الفكر الإنساني. وحتى إبداعه الجريء في التفسير، كان صدى للتجديد الذي جاء به ابن حزم في

---

[19] نشربعناية قنطره و البي لوي، بلطيمور، (1939).

[20] نشر بعناية ي.ل. فليسر، في القدس 1951.

[21] نشر بعناية ي.ل. فليسر، في أمساج لاوي لنق، قلوزو، (1939) (ص. 3-19)

[22] نشر بعناية ي.ل. فليسر، في سيناء،العدد5، بوخرست، (1932). (ص. 32-51)

[23] طبع بعناية ي.ل. فليسر، אוצר החיים 13، (1937) 33-46.

[24] نشر بعناية م.قريصناخ، فرانكفورت، (1840). خليط من علم الحساب والهندسة والعلم الإلهي، واهم فصول المؤلف الفصل الحادي عشر الذي تكلم فيه عن "الاسم الأعظم" وخصائص حروفه الحسابية وتقاليبها.

[25] التصويب من ماركليوت في موسوعة أعلام اليهود المشار إليها، وعنه ننقل هذه الفقرة، ج. 1، عمود 90.

[26] نشر ي. لـ. فليشر عديدا من الأبحاث حول ابن عزره تتعلق بسنة وفاته واين وحول رحلته إلى إفريقيا واوروبا وما الأسباب التي جعلته يغادر الأندلس، على التوالي، في دوريتي מזרח ומערב (الشرق والغرب) عدد2، 1929، ص.245-256.קרית ספר(قريت سفر) 1928-1929، ص.126-141. (الشرق والغرب) عدد 3، 1929، ص.81-91.عدد 4، 1930، 352-360. وعدد 5، 1930، ص. 38-46، وص. 217-224، و289-300.

[27] قونكبيرك، 1659. ويوجد في المكتبة الوطنية بباريس عديد من نسخ مخطوطة بعنوان כלי נחושת (آلة النحاس= الأسطرلاب)، وهذه أرقامها:1031 (8)، 1045 (6)، 1047(3)،1053، 1054، 1061 (5)، 1081 (3).

[28] نشر ملحقا لكتاب المبادئ، بعناية م. گروسبرك، لندن، (1802). وأنظر M. Steinschneider، ص.600.

الدراسات الدينية المقارنة، فتأثرت به جماعة من النابهين اليهود، ربما كانت أكثر عددا، غير أن جرأة أفكارها كانت عاملا في عدم نشر أعمالها، ولم يسلم منها إلا ما كان أقدر على البقاء، من مثل أعمال أبرهام بن عزره، لأنه أوصل آراءه الدينية في مؤلفات علمية محض، مثل كتبه في الفلك والتنجيم والعدد [29]، أو ما بطن به بعض قصائده. وقد عده نقاد الشعر العبري من شعراء الفكر لا الخيال [30]. وبسبب ذلك راجت تفاسيره وأصبحت هي نفسها موضوعا للتفسير، فكتب حولها حوالي خمسين تفسيرا على مدى أجيال، وجل هذه التفاسير ما زالت مخطوطة [31]، وعدت أعماله الخاصة بالنحو واللغة العبريين، هي أيضا ذات أهمية كبرى، باعتبارها أولى التآليف العبرية التي نقلت علم النحو واللغة العبريين المكتوبين أصلا بالعربية وعلى منهج العرب، إلى يهود أوروبا. أما أعماله الأكثر تأثيرا في الثقافة الغربية عامة وفي الفكر المسيحي خاصة، فهي كتبه الفلكية والرياضية والعددية التي تُرجمت مبكرا إلى اللغة اللاتينية وإلى لغات أخر.

تمثلت أهمية أبرهام ابن عزره في تاريخ العلوم إذن في أنه أول من نقل علم اللغة العبرية ونحوها، بعد أن اشتد عود هذه البحوث في الأندلس، إلى يهود الغرب، وأنه أول من نقل العلوم العربية الإسلامية إلى أوروبا، فتعرف الغرب على كتب الحساب والهندسة والفلك والرياضة [32]. كما تعرف بواسطته رجالُ الدين اليهود وغير اليهود فيما بعد، على مناهج نقد النص التوراتي، وقد أشرنا سابقا إلى أنه أثر كثيرا في سبينوزا، بحيث يعتبر هذا الأخير تلميذا غير مباشر لابن حزم المولود سنة 994 والمتوفى 1064بواسطة ابن عزره. فقد عاش ابن عزره في قرطبة بلد ابن حزم، وترك فيها هذا صدى كبيرا لدى اليهود بمصادقته لهم من جهة، كما جاء في كتابه طوق الحمامة، وبما أثارته كتابته عنهم وعن مذاهبهم وقضايا توراتهم، كما جاء في كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودي وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل. وهذه وقائع فكرية لا يمكن لرجل علم مثل ابن عزره أن لا ينتبه إليها ويتأثر بها، وبالتالي تدفعه إلى أن يَعُبَّ من معين هذا ابن حزم الذي شغل الناس عامة واليهود خاصة.

---

[29] كان ابن عزره يستعمل علومه الرياضة في جل كتبه، بما في ذلك التفسيرية والدينية، وجمع منها إرنست ميلر نماذج نشرها في آخر كتاب الأعداد.

[30] مركوليوت، عمود 91.

[31] نشرت له بعض تفاسيره في الموسوعة التفسيرية التي تضمنت تفاسير عبرية وآرامية (تركوميم) لكبار المفسرين اليهود، المعروفة بـ مقراءות גדולות, הוצאצ ספרים "לוין אפשטיין" בע"מ ירושלים תשל"ד (التفاسير الكبرى، نشرة "سفريم" ، لوين أفشطاين، القدس، (1974) في خمسة أجزاء كبار.

[32] انظر في الإشارات إلى سبق ابن عزره في نشر العلوم العربية الإسلامية في أوروبا في كتاب: גן בן- עמי צרפתי, מונחי המטמטיקה בספרות המדעית של ימי הביניים, הוצאת ספרים ע"ע י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ט (كن بن عمي صبي، المصطلح الرياضي في الكتابات العبرية الوسطوية، مطبعة "سفريم" ماكنس، الجامعة العبرية، القدس، 1968. وشرمان، ص.570)

لهذه الأسباب انشغلنا بأبرهام بن عزره، وانشغلنا به على الخصوص في هذا البحث، بوصفه نقل في شعره تراثا فلسفيا عربيا لم تكن أوربا تعرفه، ولم يقف عنده من اهتم بابن عزره من الدارسين. فعلى الرغم من كثرة الذين اهتموا به بوصفه مفسرا، وسبق أن قلنا إن تفاسيره شرحت أكثر من خمسين مرة، وعلى كثرة من درس تراثه الفلكي والرياضي وآراءه الفلسفية[33]، فإن الدارسين لم يهتموا بنقوله العلمية الفلسفية التي "ترجمها" شعرا إلى اللغة العبرية ثم ناقشها هو في أوروبا مع يهودها الذين لم يكن لهم علم بالعبرية أو الفكر العربي الإسلامي، أو مع غيرهم من متنوري أوروبا ورجال دينها، فحملها هو وحملوها معه بطرق متعددة إلى الغرب ومسيحييه. ونختار أنموذجا لدراستنا قصيدته "حي بن يقظان".

حـــي بن يقظان

تساءل أحمد أمين في مقدمة طبعته لقصة حي بن يقظان (ص.13-14)، التي نشر فيها رسالة ابن سينا وابن طفيل والسهراوردي[34]، عن أصول الخيط الواصل الذي وجده النقاد بين قصة Baltazar Gracian, El Criticon [35] وحي بن يقظان، التي لم تنشر في لغة أوروبية إلا في سنة 1671، وعرض لأقوال أميليو غارسية غومس التي حاولت إبعاد تأثير حي بن يقظان[36]، وأقوال ليون گوتيي التي ردت آراء غومس، أو على الأقل بينت الطابع الفلسفي الموجود في قصة حي ولا يوجد في غيرها [37]. ثم ذكر أحمد أمين بالترجمة العبرية والتعليق اللذين أنجزهما موسى الأرجوني [الصحيح هو النربوني][38] في سنة 1341[39]، وكأنه يريد أن يقول بهذا، إن أعمال موسى النربوني هي الخيط الواصل بين حي بن يقظان وغيرها من الأعمال الأوربية. وإذا كان هذا صحيحا إلى أبعد الحدود، فإن النربوني نفسه قد اهتم بعمل ابن طفيل بسبب

---

[33] نشرت كثير من الدراسات حول أعماله العلمية في مقدمات تحقيق تآليفه أو في الدوريات العلمية، ومن أهم هذه الدراسات تلك التي خصه بها گن بن عمي صبي، "المصطلح الرياضي في الكتابات العبرية الوسطوية ". ففيها تعرض لنظرياته ومخترعاته المصطلحية الرياضية. وانظر أيضا

Juan Vernet, Ce que la culture doit aux Arabe d'Espagne, Sindibad,1985, p.146-150-159-162-196.

[34] نشر الرسائل الثلاثة في سلسلة "ذخائر العرب (8)، دار المعارف بمصر، دون تاريخ.

[35] نشر القسم الأول منها في سرقسطا سنة 1651، وترجم هذا الجزء إلى الفرنسية Maunory بعنوان:

L' homme détromp' ou le Criticon de Baltazar Gracian, Bruxelles 1697.

[36] وردت هذه الآراء في مقالته

H. Garcia Gomez, Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de Gracian, Revista de Arch. Madrid, 1936.

[37] وردت هذه الآراء في كتاب

Léon Gauthier, Hay ben Yagdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofail, Beyrouth, (1936).

[38] نسبة إلى مدينة نربون الواقعة في جنوب فرنسا.

[39] شرح موسى النربوني قصة ابن طفيل حي بن يقظان، شرحا ضخما ، باللغة العبرية ، ليس له مثيل، على حد علمنا في الكتابات العربية ، وما زال مخطوطا، وخصصنا له فصلا في هذا الكتاب أسفله.

إرث تلقفه من أبرهام ابن عزره، ابن نحلته، الذي نعتبره نحن، أول من نقل في القرن الثاني عشر الميلادي، تراث حي ابن يقظان كما أورده ابن سينا قبل ابن طفيل بالطبع، إلى الغرب الذي تنقل ابن عزره بين مدنه، كما رأينا، خلال خمس وعشرين سنة. فهو أول من نظم قصة حي بن يقظان لابن سينا في شعر باللغة العبرية. ونقدم في هذا البحث أجزاء من القصة الأصل ونظم ابن عزره العبري.

لخص أحمد أمين في مقدمة طبعته لقصة حي ابن يقظان لابن سينا القصة هكذا: "وخلاصة حي بن يقظان لابن سبنا أن جماعة خرجوا يتنزهون، إذ عَنَّ لهم شيخ جميل الطلعة حسن الهيئة مهيبا، قد أكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة. وهذا الشيخ المهيب الوقور اسمه حي بن يقظان. وهو يرمز بهذا الشيخ إلى العقل وقد اكتسب التجارب من السنين ومن الرحلات.

وهذه الرفقة ليست أشخاصا، وإنما هي الشهوات والغرائز والغضب وسائر الملكات الإنسانية. والمجادلة بين الرفقة والتحدث إلى حي بن يقظان هو عبارة عن المجادلات التي تحدث عادة بين غرائز الإنسان وشهواته وضميره وعقله"[40].

وهذه ترجمة أجزاء من قصيدة ابن عزره "حي بن يقظان"[41]، نحاول جهد المستطاع، أن ننقلها بقالبها الفني المسجوع، ليقترب القارئ من فعل ابن عزره ولغته ونقوله من التوراة. وكان ابن عزره يحرص على أن تكون لغة التوراة لغته وأساليب النظم العربي أسلوبه.

"اسمعوا أهل العلم قولي، وأجيبوا ذوي المعرفة سؤلي، وافهموا أيها الأشداء، وأبينوا معاني لفظي أصحاب الشيبة الأقوياء. وخذوا عني يا من توقدت أذهانهم، وتصلب في الفتوة واليفاعة عودهم. فتلفظي حق، "ومخرج شفتاي استقامة"[42]، و"ما ينطق به لساني صدق" [43].

---

[40] صفحة 18. تشغل القصة في الطبعة المشار إليها من صفحة 41 إلى 53.

[41] ندرج نحن هذا النوع من الكتابة ضمن أساليب المقامات ولا ندرجه في الإبداع الشعري، فأسلوب القطعة يختلف عن أسلوب القصيدة عند ابن عزره نفسه، ولعل أبراهام اختار هذا الأسلوب ليتمكن من التعبير عن القضايا الفلسفية التي أثارها هنا بسهولة ما كانت القصيدة العادية لتمكنه منها. وقد اخترنا هذا النص من أنطولوجيا شيرمان השירה העבית בספרד ובפרובאנס, חיים שירמן, ספר ראשון, חלק ב, הוצאת מוסד ביאליק, ירשלים. דביר תל-אביב, 1969.(الشعر العبري في الأندلس وجنوب فرنسا، ج. 1، القسم الثاني، من صفحة 590 إلى 596).

[41] ماركليوت، عمود 85.

[42] أمثال، إصحاح 8 آية 6. أخذ ابن عزره جل تعابيره من التوراة، وأحال شرمان، ناشرُ شعر ابن عزره، إلى المواضع التي اقتبس منها أبراهام أو نقلها حرفا. وطريقة ابن عزره في اعتماده النص الديني، طريقة اتبعها كل الشعراء اليهود في أشعارهم. ونحن نضع هنا ترجمة النصوص التوراتية بين "" متبوعة بالإحالة على مكانها في التوراة. وقد تصرفنا بعض التصرف في الترجمة للحفاظ على جمال الأسلوب والشجع الذي استعمله ابن عزره. أما تفاسير رموز ابن عزره فهي من عمل شرمان، وليس لنا فيها إلا الترجمة، ولذلك وضعناها بين" ".

[43] نفسه 7/8

1-[اللـــقاء]

قد هجرت بيتي[44]، وفارقت ضعني، وخلفت وراء ظهري سكني، وبني ديني ووطني،"وخذلني أبناء أمي وجعلوني حـارسا في غـير كرمي"[45]. فحملت عصا الترحال، وطلبت الراحة في الآمال، لتطمئن روحي، وتسكن نفسي من بَوْحي، وتعانقني وحيدتي في انسياحي[46]، فصحبني بعض الرفاق[47]، نسير ولفظي لهم طعم ومذاق.

وينجلي غمام عيني، فيَعِن لي شيخ يجوس في الرياض، وقلبه لله تسبيح وشكر فياض، مهابة الملائكة له مهابه، وجلال السلطان أقام به مقامه، لم يذهب بروائه توالي الأيام والشهور، ولا فتَّ في عزمه تقلب السنون والدهور، "عيناه نصّاعة حمامتين"،[48] و"خداه فلقَتَي رمانتين"[49]، لم يَهُن منه عظم، ولا تضعضع له ركـن، و"لم يَكِلّ بصره ولم تذهب نضرته"[50]. زكي العرف، كطيب العرف، بلفظه حلاوة، وفي تثنيه طراوة، فنزعتُ إلى مخاطبته، قلت:

"سلام من الله عليك، وبعلمه فتح لك وعلى يديك، ووقاك من كل زلل يؤذيك. فمن أنت وما اسمك؟ وما عملك وما مقامك؟".

فرد بالقول الجميل، لفظا كالدر الجليل، عباراته نظم نضيد، ومعانيه إبريز لماع فريد. قال:

"بارك الله في اسمك،" "وكمجرى النهر نفع بذكرك[51]، وكان لك دوما سندا، وأبعد عن رجليك قيد العدى"[52]: أما اسمي فحَيٌّ بن يقظان [53]، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فما ترى،لا يلحقني فيها نصب،أسيح في المدن والبلدان، وأطوف في الفيافي والخلجان،هيأ لي أبي إلى الحكمة مسالك، وجنبني بالمعرفة والمكر المهالك، و"صرت عنده ذا تدبير ومذاهب" [54]، في جنان رحبة الملاعب "ببعل همون"[55]، "تشهيت وتربعت في ظله" الظليل [56]، وجنيت من جناه الحلو السلسبيل".

[44] "المتحدث هنا هو النفس العاقلة الجزئية النازلة من السماء،بعد أن انفصلت عن النفس الكلية التي هي في السماء مع الملائكة".

[45] نشيد الأناشيد 6/1. المقصود بـ "في غير كرمي" الجسد.

[46] "لعله يرمز لأجزاء النفس الثلاثة: الحيوانية والنباتية والعاقلة".

[47] "الرفاق هم الحس المتخيل القوى والمفكرة".

[48] نشيد الأناشيد 12/5

[49] نشيد الأناشيد 7/6

[50] التثنية، 7/34

[51] أشعياء 18/48

[52] أمثال 26/3

[53] "حي بن يقظان رمز للعقل الفاعل".

[54] أمثال 30/8

[55] بعل همون هو قصر لسليمان وكانت به جنان وحدائق، نشيد الأناشيد 11/8

[56] نفسه 3/2

2-[بدء الرحلة]

قلت:

"ضيافتي في جوارك بغيتي، وفيك ومنك حبوري وبهجتي، في عشقي إياك سحر النشوة، وفيه خمري ووجد السكرة".

قال:

"أن تلحق بي ذاك صعب المنال، أو أن يَرفَّ لك الجناح فذاك المحال، فالجناح منك مَهيضٌ، وسكونك لحراكي نقيض. قلت: "ليث لي جناحي الورقاء، بهما أطير إليك وأرقى"[57]، فاغفر الإثم مني واعف، "فإليك دعائي والقلب يهفو" [58] ، وبين يديك وضعت هَمَّ حملي، ومنك شفاء سقمي وإليك سؤلي [59]، فداو العلة، واجبر الكسر من الزلة".

فاختصر بي المسار، وحللنا أرضا شاسعة الآفاق والأقطار، تآليفها ثلاثة أقسام[60]، عميقة وبعيدة المرام، بدأ أولها في أعماق الماء[61]، وآخرها في قُنَن السماء[62]. وأما الثواني المهمات الباقيات، فواحدتها امتد أقصاها في المشارق[63]، وثانيتها ارتفع رأسها في المغارب العوالق، يتبادلان بينهما الأنوار[64] ، ولا تقل تلك عن تلك جلالا أو فخارا. "فإلى هذه انقسمت البسيطة لوارثيها انقساما" [65]، بدءا وأصلا وإلى ما، هذه المقامات العلا، محرمة إلا على من حل به الروح العلا[66].

وفي أطراف هذه الأرض "عين خرارة"[67]، صوتها من بعيد يصك الآذان، منها أنهار تنبع، ومياهها بعديد المنافع تنفع، تداوي الجروح والعلل، وتجود بالعافية أسدالا أسدالا. فلما اقتربنا إليها، واستقر بنا المقام في حوزها وربضها، تجردتُ من كل ثوب

---

[57] المزامير، 7/55

[58] إرمياء 20/11

[59] المزامير، 23/55

[60] "المقصود بالعوالم الثلاث: الأسفل والأوسط والأعلى. وقد سبق لأبراهام بن عزره أن تحدث عن هذه العوالم في تفسيره للمزمور 103/20-22، وفصل في الموضوع في تفسيره لسفر دانييل، 21/10. فالعالم الأول [أو الأعلى] ... ليس بجسم وهو ما تراءى من جلال الله العلي...، والعالم الثاني، وهو الوسط وبه أرواح صور حقيقية بلا أجسام. وكذا به أجسام بأرواح...، والعالم الثالث هو ما تحت فلك السماء".

[61] هنا إشارات إلى ما ورد في الوصايا العشر، سفر الخروج، 4/20، حيث جاء: "لا تصنع لك منحوتا ولا صورة شيء مما في السماء من فوق، ولا مما في الأرض من أسفل، ولا مما في المياه من تحت الأرض". وجاء في سفر المزامير، 1/20-2: ...لرب الأرض وملؤها، المسكونة والساكنون فيها،2 لأنه على البحار أسسها وعلى الأنهار هيأها".

[62] "كانوا يعتقدون أن حدود العالم السفلي تنتهي عند فلك القمر"

[63] "يحيط العالم الأوسط الذي كان يحتوي أجرام الكواكب والفلك الدوار، العالمَ السفلي، كما يحيط العالم العلوي العالمَ الأوسط".

[64] "أي أن العالم الأوسط يفيض بنوره على العالم السفلي".

[65] أعداد، 53/26. جاء في التوراة:"51 وكلم الرب موسى قائلا، 52 لهؤلاء [الأسباط] تقسم الأرض ميراثا على عدد أسمائهم"

[66] "من حل به الروح هو العارف بالعلم الإلهي".

[67] الجامعة، 10/10. "من هذه العين تنبع رغبات وشهوات الإنسان".

ومخيط[68]، وحللت بها غير مُرَكّب بسيط. قال: "ردْ مياه عيونها، وما ثرٌ من آبارها وجودها". [69] فمنها كسرك يُجبر، وأعضاؤك تشفى ولا تقهر، فتصير لك أجنحة ترف، بها في السماء تعلو وتخف".

فشربت من مياه الحياة والبعث، ما أجَدّ في نفسي الطلب والبحث، فزال من جسمي الوجع والضر، وكل علة زاد أو قل فيها الضر، وكان الشرب للجرح بلسما، وللجناح المهيض والطرف منسما.

ولما شربت حتى الثمالة، وشفيت من الضر حتى السلامة، امتدت ذراعه للجسم رفعا، ودفعني من لُجَّة العين دفعا، وحط بي في بلد غريب[70]، تقادمت عليه السنون، وجرى على ساكنيه المنون، وأتى على من فيه [71]، تناثرت فيه المضارب، ظلمات فوق ظلمات في مقالب، ما رأى الشمس يوما، ولا أنار له القمر عتْما، في آخر أطرافه عين حمئة، منها تصاعد الرزايا الداهمة، ما غاض ما فيه غيضا، و"لم يصف طينه زخما وفيضا"[72].

عَمَّر البلدَ عُمَّارٌ، أتت عليهم المسكنة والإفقار، أقصرت أعمارَهم الشرورُ وما استكانوا، فرفعوا البنيان في الأعالي، وجرى لهم المحراث بالزرع والدوالي، غَمَّهُم تهادم البنيان بعد رفعها، وحَوْلُ الأرض قاعا صفصفا بعد زرعها، واندثار الحصون بعد صَوْنها، وكل مثمرة بعد هَدْبها ولقحها. صار الكل هباء، "وما عاد لذاكر رغبةٌ أو رجاء"[73]. فكيف يقومون بعد أن حال الحَوْلُ، أو يلتئمون وقد انفرط الشمل؟ وهم ضمائم من متفرقات، ومذاهب وشيع متباعدات متنافرات[74]، لم يهدأ لهم بال أو جنان، أو حَلّ بهم سُلُوٌّ أوسلوان، فما صفا من أيامهم بالحزن مخلوط،، والسقم على عافيتهم مسلوط، أفراحهم توجع، ومباهجهم تفجع. من ملك فيهم العلم لم يسعده علمه، ومن ملكه منهم الجهل لم يمهله جهله[75]، ولا اعتد قويٌّ منهم بحصون فخره، و"لا نجا منهم ذاب من صروف الزمان وعَضْبه"[76].

---

[68] "يريد بذلك التجرد من عالم الحواس".

[69] أمثال، 15/5

[70] يريد عالم الأرض.

[71] أعداد 32/13

[72] أيوب، 14/38. الترجمة الحرفية لهذه الآية: "تتحول [الأرض] كالطين المختوم" أي الذي ضرب بالخاتم فلا يتحول شكله أبدا. وكذا الشهوات على الأرض كأنها مضروبة بالخاتم لا تزول، إنما الذي يزول ويفنى هم بنو البشر الذين تسكنهم هذه الشهوات، وعليه فمعين الشهوات دوما فوار.

[73] حزقيال، 6/34

[74] "المقصود بالضمائم المتفرقة.....المتنافرة، العناصر الأربعة التي هي التراب والماء والهواء والنار، وهي متنافرة بطبعها، ومنها يتركب كل موجود".

[75] مقتبس من سفر الجامعة، 11/9

[76] سفر الجامعة، 11/9

3-[مد النيران]

وراء تخوم الـ[illegible]ـار على الكل وقَّادة، من الأرض حتى السماء صعَّادة، جمرها وقاد، وشَرَرُها عال هواد، لهبها جرَّاب دراجة، وشآبُوبُها كواكب وهاجة، لا تطفئ جذوتَها السيولُ النوازل، ولا تخمد وقدتَها الدوافقُ الهواطل. تنصهر الصخور من شدتها، وتذوب الصُّم من وقدتها.

فلما رمقت عيني خيالَها، وتحسس عقلي خَبَالها، سقطت اليد مني،وخارت ركبتاي تحت ثقلي وعني،" وأظلمت عيني من الكرب والكُرَب"[78]، وأصاب رواءَ المحيى مسُّ العطب، فما استطعت لَمَّ أطرافي وطرْفي، لِما أصاب النفس ومن شدة خوفي.

فاقترب مني الرجل اقترابا، وأنهض مني القدم اغتصابا، وقال:

"لا تخف، وابعدْ الرهبة من القلب واسْتَفِق، والبس لك النارَ وقادة وهْيَ اسْتَبْق"[79]. وصار أمامي وتقدم، وقال:

"تبارك الرب، تَقَدَّمْ". فدفعني وهرول، فاجتزنا النار ولم نحترق أو نتحول، وإذا اللهيب أمامنا يَضيج، والشرر حولنا يضطرم ويعج، أحاطت بنا النار حَوْطَ السِّوار، وما مسنا منها ضر أو أُوار.

4-[الكواكب (العالم الأوسط)]

ولما اجتزنا حِماها، ونجونا من حَمَاها، علمت أن للمدينة[80] ثمانية ملوك[81] عالية المقام، بعيدة المرام، من ذوي الشدة والبأس، "كالليوث ثوابت"[82]،حصونهم مرصوصة، لم تفترع لهم الريحُ أسوارا [83]، ولم تُشتت لشملهم ديارا، تمكنت بينهم الصِّلات فما انقطعت، وتمتنت بينهم المودة وما وهنت. توحدت مذاهبهم وما اختلفت

---

[77] "المقصود به عنصر الهواء من العناصر المشار إليها أعلاه".

[78] مزامير 8/6

[79] أشعياء، 2/43،

[80] "الأرض وتخوم العناصر الأربعة".

[81] "هي الكواكب السيارة ومنازل النجوم".

[82] اقتبس ابن عزره المعنى:"ثوابت"،من سفر أيوب(10/37):"بنسمة الله يحدث الجمد وتتختر سطوح المياه= الثوابت".

[83] أيوب، 41 "7- تتضام بعضها إلى بعض، فلا تسلك بينها الريح.8- كل منها ملتصقة بالأخرى، فهي متماسكة لا تنفصل". قدم ابن عزره وأخر في هذا الاقتباس، إذ أورده هكذا: " 8- كل منها ملتصقة بالأخرى، فهي متماسكة لا تنفصل.7- تتضام بعضها إلى بعض، فلا تسلك بينها الريح" والتوراة هنا تصف أسنان حيوان خرافي يشبه به الرب – تعالى علوا كبيرا – جبروته وقوته، وشبه بها ابن عزر قوة هذه المدن. والمقصود عنده بـ " كل منها ملتصقة بالأخرى" أن إحداها تطوف بالأخرى.

مسالكهم. فاق عسكرهم الحد، وقصَّر عنه الإحصاء والعد. ما منهم إلا منتصر غلاب، وما فيهم إلا مَن بالتسبيح لسانه قلاب[84]. جدوا في الخدمة والقيادة، ولم يتخلفوا عن الصلاة والعبادة. حموا الحدود والحقوق، وحصنوا العهد الموثوق. "فما نال الشر لهم مواقع، ولا داهم لهم مرابع"[85]. سلوكهم شوق وتلهف، وتعبدهم أمان وتزلف. صاروا للكد مثالا، وأهانوا النفس وحملوها أحمالا، فحل بهم نور الأنوار، من برزخ الطهر[86] وسر الأسرار، "حيث مرتع الجنان، ومورد الظمئ العطشان" [87].

5-[الزهرة]

ويعمر المملكة الثالثة[88] نسوةٌ لا يعرفن إلا السلوان، يسحرن باللحون ويداعبن العيدان. الأرغون والدف والمزمار، محسود فيهن والنواقيس والقيتار. متلألئات ميادات، راقصات منشدات. تحكمهن ملكة حلوة الطراوة، محياها شمس تشرق في الأنام، أو بدر مُفْلِق ليلة التمام. عيناها أحَدُّ من السهام المُكْلِمة، وثناياها "كقطيع مجزوز ما فيه إلا المتئمة"[89]. ما عرفت العقر يوما. "شفتاها سمط من قرمز سليم"،[90] وشعرها جناحا ليل بهيم،[91]. خداها فلقتا رمان من وراء النقاب، "وسرتها بدر في حجاب"[92]. نور الغزالة نورها، ومنه فاضت بهجتها وضياها، ومن رآها رباه، أعشاه رواها (رواؤها).

6-[المريخ]

ويعمر المملكة الخامسة رجال متوحشون، سفّاكو دماء، غير مأموني الجانب، مكّارون سراقون سلابون، السوء صناعتهم، والقتال بضاعتهم، والحرب درايتهم. للرّشا ميالون، وللقتل فعالون، يزهقون الأرواح، ويسلبون بالرمح والسلاح. مذهبهم التسلط والبهتان، وعدوهم العلم والعرفان. مَلِكهم محارب غضوب[93]، رماحه مصقولة، وأسنانه مصكوكة. عدته معدودة، ومحلته مرفودة، سهامه محدودة، وقِسِيُّه موترة

---

[84] "اقتبس ابن عزره تعبيره من أيوب، 38 "7...كواكب الصبح تُرنّم جميعا..." وتشبه هذه الصورة التوراتية مذهب فيثاغورس في تناغم الأجرام".
[85] مزامير، 10/91
[86] العالم العلوي.
[87] نشيد الأناشيد 16/4. "المورد الذي هو الأجرام التي تفيض من قوتها على العالم السفلي".
[88] "الزهرة هي الكوكب الثالث، أما الأول فهو القمر والثاني هو عطارد".
[89] نفسه 2/4 هذه صورة توراتية المقصود بها وصف جمال الثنايا ذات النظم الجميل. وشبه الثنايا هنا بأفراد القطيع البيض النواصع التي تتئم.
[90] نفسه 3/4
[91] نفسه 11/5
[92] نفسه 3/7
[93] "المقصود فلك مارس وهو إله الحرب".

مشدودة. "حوافر خيوله صوان محسوبة، ومراكبه أعاصير دهامة مركوبة"[94]. بريئو الذمة في شرعه مقتولون، وخاليو الوفاض في عرفه مسلوبون، الظلم من كبائر شيمه، والاضطهاد من موزون قيمه. افتراء البهتان لا يخجله، وغشيان المحارم لا يرهبه...".

[94] أشعياء 5/ 28.

קטעים מתוך ״חַי בֶּן־מְקִיץ״

[הפגישה]

שִׁמְעוּ, חֲכָמִים, מִלַּי / וְיוֹדְעִים, הַאֲזִינוּ אֵלַי! / בִּינוּ, אִישִׁים /
וִישִׁישִׁים, / וְהַקְשִׁיבוּ, בּוֹעֲרִים / וּנְעָרִים, / כִּי אֱמֶת יֶהְגֶּה חִכִּי
וּמִפְתַּח שְׂפָתַי – מֵישָׁרִים. / אֲנִי עָזַבְתִּי אֶת בֵּיתִי / וְנָטַשְׁתִּי אֶת
נַחֲלָתִי, / הִנַּחְתִּי מְקוֹמִי / וּמוֹלַדְתִּי וְעַמִּי, / כִּי נִחֲרוּ בִי בְּנֵי אִמִּי, /
5 שָׂמוּנִי נוֹטֵר לְלֹא כַרְמִי. / קַמְתִּי לִנְסֹעַ / וּלְבַקֵּשׁ מַרְגּוֹעַ, / כְּדֵי
שֶׁתָּנוּחַ נִשְׁמָתִי / וְתִנָּפֵשׁ נַפְשִׁי וְתִתְיַחֵד יְחִידָתִי, / וְעִמִּי רֵעִים /
לְדִבְרֵי שׁוֹמְעִים.

וָאֵרֶא – וְהִנֵּה אִישׁ זָקֵן הוֹלֵךְ בַּשָּׂדֶה / מְשַׁבֵּחַ לָאֵל יִתְעַלֶּה
וּמוֹדֶה. / דְּמוּתוֹ כִּדְמוּת הַמְּלָכִים / וְהוֹדוֹ כְּהוֹד הַמַּלְאָכִים, / לֹא
10 הֶחֱלִיפוּהוּ הַזְּמַנִּים / וְלֹא שִׁנּוּהוּ הַשָּׁנִים, / עֵינָיו כְּיוֹנִים / וְרַקָּתוֹ
כְּפֶלַח הָרִמּוֹנִים, / לֹא עָוְתָה קוֹמָתוֹ וְלֹא כָשַׁל כֹּחוֹ, / לֹא כָהֲתָה
עֵינוֹ וְלֹא נָס לֵחֹה, / שְׁמָנָיו טוֹבִים כְּרֵיחַ נְרָדִים, / חִכּוֹ מַמְתַקִּים
וְכֻלּוֹ מַחֲמַדִּים. / וָאֹמַר לוֹ ״שְׁלוֹמְךָ יִשְׂגֶּה / וּבְחָכְמָה תָּמִיד תֶּהְגֶּה /
וְלָעַד לֹא תִשְׁגֶּה! / בֶּן מִי אַתָּה וּמַה שְּׁמֶךָ / וּמַה מְּלַאכְתְּךָ וְאֵי־זֶה
15 מְקוֹמֶךָ?״

וַיַּעֲנֵנִי בְמִלִּים / מְמֻלָּאִים בְּאַבְנֵי מַרְגָּלִים / וּבִדְבָרִים סְדוּרִים /
כְּתֻמִּים וְאוּרִים. / וַיֹּאמֶר לִי ״יֵיטֵב אֱלֹהִים אֶת שְׁמֶךָ / וִיהִי כַנָּהָר
שְׁלוֹמֶךָ, / יְהִי תָמִיד בְּכִסְלֶךָ / וְיִשְׁמֹר מִלֶּכֶד רַגְלֶךָ! / חַי בֶּן־
מְקִיץ שְׁמִי / וְעִיר הַקֹּדֶשׁ מְקוֹמִי, / וּמְלַאכְתִּי אֲשֶׁר אַתָּה רוֹאֶה /
20 אֶעֱשֶׂנָּה וְלֹא אֶלְאֶה – / אֲשׁוֹטֵט בְּכָל עִיר וּמְדִינָה / וּבְכָל צַד
וּפִנָּה, / וְאָבִי הִדְרִיכַנִי דֶּרֶךְ חָכְמָה / וְלִמְּדַנִי דַעַת וּמְזִמָּה /
וָאֶהְיֶה אֶצְלוֹ אָמוֹן / כְּבַעַל הָמוֹן / בְּצִלּוֹ חִמַּדְתִּי וְיָשַׁבְתִּי וְלֹא
אֶעְתַּק, / כִּי פִּרְיוֹ לְחִכִּי עָרֵב וְנִמְתָּק״.

[התחלת הסיור]

אָמַרְתִּי ״מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ נָּרוּצָה, / אָגִילָה בְּךָ וְאֶעֱלֹצָה, / בִּדְבָרֶיךָ
אֶשְׂמַח וְאָשִׂישׂ / מִיֵּין הָרֶקַח וּמֵעֲסִיס״. / וַיֹּאמֶר לִי ״לֹא תוּכַל
לָרוּץ נֶגְדִּי / וְלָעוּף עִמָּדִי – / וּכְנָפֶיךָ נִשְׁבָּרִים / וְאֵין לְךָ
אֲבָרִים״. / וָאֹמַר ״מִי יִתֶּן־לִי אֵבֶר כַּיּוֹנָה, / אָעוּפָה וְאֶשְׁכֹּנָה! /

6 בִּי אֲדוֹנִי, / אַל תֵּפֶן אֶל זְדוֹנִי, / כִּי אֵלֶיךָ גִּלִּיתִי אֶת רִיבִי / וְעָלֶיךָ
הִשְׁלַכְתִּי יְהָבִי / וּלְךָ תוֹחַלְתִּי וְשִׂבְרִי — / רְפָא חָלְיִי וַחֲבֹשׁ שִׁבְרִי״ /
וַיּוֹלִיכֵנִי דֶּרֶךְ קְרוֹבָה / אֶל אֶרֶץ אֲרֻכָּה וּרְחָבָה / תֵּחָלֵק לִשְׁלֹשָׁה
חֲלָקִים / עֲמֻקִּים וּרְחוֹקִים; / תְּחִלַּת הָאֶחָד מֵהֶם בַּמַּיִם / וְסוֹפוֹ
בַּשָּׁמַיִם, / וּשְׁנַיִם הַנִּשְׁאָרִים / אֲשֶׁר הֵמָּה הָעִקָּרִים — / הָאֶחָד
10 בַּמִּזְרָח קָצָתוֹ / וְהַשֵּׁנִי בַּמַּעֲרָב רֵאשִׁיתוֹ, / זֶה עַל זֶה יָהֵל אוֹרוֹ /
וְזֶה מִזֶּה יִלְבַּשׁ הֲדָרוֹ. / לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה / בָּרֹאשׁ
וּבַתְּחִלָּה, / וְלֹא יוּכַל לָלֶכֶת בְּאֵלֶּה הַמְּקוֹמוֹת הַגְּבֹהִים / כִּי אִם
אִישׁ מָלֵא רוּחַ אֱלֹהִים.

וּבִקְצֵה הָאָרֶץ הַזֹּאת עַיִן תַּבִּיעַ, / קוֹלָהּ מֵרָחוֹק תַּשְׁמִיעַ, /
15 פְּלָגֶיהָ — נְהָרִים / וּמֵימֶיהָ — מַיִם אַדִּירִים, / מְרַפְּאִים כָּל מַחַץ
וּמַחֲלָה / וּמַעֲלִים רְפוּאָה וּתְעָלָה. / וַאֲנַחְנוּ כַּאֲשֶׁר קָרַבְנוּ אֵלֶיהָ /
וְעָמַדְנוּ עָלֶיהָ, / הִפְשִׁיטַנִי כֻּתָּנְתִּי וְהִשְׁלִיכָהּ / וַיּוֹרִידֵנִי עָרֹם
לְתוֹכָהּ. / וַיֹּאמֶר לִי ״שְׁתֵה מַיִם מִמְּקוֹרָהּ / וְנוֹזְלִים מִתּוֹךְ בְּאֵרָהּ, /
כִּי בָהּ יֵחָבְשׁוּ שְׁבָרֶיךָ / וְיֵרָפְאוּ אֲבָרֶיךָ / וְיִהְיוּ לְךָ כְּנָפַיִם / לָעוּף
20 בַּשָּׁמַיִם״. / וָאֶשְׁתֶּה מִמֵּימֵי הַחַיִּים / אֲשֶׁר לַנְּפָשׁוֹת מְחַיִּים, / וַיָּסוּרוּ
מִמֶּנִּי מַכְאוֹבִים וּנְגָעִים / וָחֳלָיִים נֶאֱמָנִים וְרָעִים, / וַיִּהְיוּ לִי כַּצֳּרִי
לַחֲבֹשׁ אֶת שִׁבְרִי / מִכְּנָפַי וְאֶבְרִי.

אֲנִי כַּאֲשֶׁר שָׁתִיתִי דַּיִּי / וְנִתְרַפֵּאתִי מֵחָלְיִי, / שָׁלַח יָדוֹ וּלְקָחַנִי /
וּמִמְּצוּלוֹת הָעֵת הֶעֱלַנִי / וַיְבִיאֵנִי אֶל מְדִינָה / קְדוּמָה וִישָׁנָה /
25 הוֹרֶגֶת אוֹהֲבֶיהָ / וְאוֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ, / בְּתוֹכָהּ אֹהָלִים / חֲשֵׁכִים
וַאֲפֵלִים, / הַשֶּׁמֶשׁ רְחוֹקָה מֵהֶם / וְהַיָּרֵחַ לֹא יִזְרַח עֲלֵיהֶם. /
וְאַחֲרֵיהֶם עַיִן חַמָּה / בְּתוֹכָהּ תָּבוֹא הַחַמָּה / מְקוֹרָהּ אֵינֶנּוּ נִסְתָּם /
תִּתְהַפֵּךְ כְּחֹמֶר חוֹתָם.

וּבַמְּדִינָה אֲנָשִׁים / דַּלִּים וְרָשִׁים, / יְמֵיהֶם מְעַט וְרָעִים / וְהֵמָּה
30 בּוֹנִים וְנוֹטְעִים / וְרוֹאִים הַבִּנְיָנִים יֵהָרְסוּ / וְהַזְּרָעִים יֵרָמְסוּ /
וְהָאַרְמוֹנִים יִסָּתְרוּ / וְהָאִילָנִים יֵעָקְרוּ / וְהַכֹּל נוֹפְלִים בְּמוֹקֵשׁ /
אֵין דּוֹרֵשׁ וְאֵין מְבַקֵּשׁ. / וְאֵיךְ יַעַמְדוּ / וְלֹא יִתְפָּרְדוּ? / וְהֵמָּה
מְקֻבָּצִים וּמְחֻבָּרִים / מֵאוֹיְבִים וְצָרִים! / אֵין לָהֶם שֶׁקֶט וְשַׁלְוָה /
וְנַחַת וְחֶדְוָה, / כִּי הַדְּבָרִים הַטּוֹבִים / בְּרָעִים מְעֹרָבִים; /
35 הַחֶדְוָה / בְּמַדְוָה, / וְהַשִּׂמְחָה / בַּאֲנָחָה, / וְהַשָּׂשׂוֹן / בְּאָסוֹן. /

הַיּוֹדְעִים לֹא יִמְצְאוּ חֵן בְּדַעְתָּם / וְהַקַּלִּים לֹא יָרוּצוּ בְּקַלּוּתָם /
וְאַנְשֵׁי חַיִל לֹא יִנָּצְלוּ בְחֵילָם, / כִּי עֵת וָפֶגַע יִקְרֶה אֶת כֻּלָּם.

[תחום האש]

וְאַחֲרֵי הַגְּבוּל הַזֶּה אֵשׁ אוֹכֵלָה / אֶל הַשָּׁמַיִם עוֹלָה, / גֶּחָלֶיהָ
בּוֹעֲרִים / וּרְשָׁפֶיהָ סוֹעֲרִים / לְהָבֶיהָ כַּחֲרָבִים / וּשְׁבִיבֶיהָ
כַּכּוֹכָבִים, / לֹא יְכַבּוּהָ הַגְּשָׁמִים / וְלֹא יִשְׁטְפוּהָ הַיַּמִּים./
הַסְּלָעִים יִמַּסּוּ מִמְּדוּרוֹתֶיהָ / וְהַצּוּרִים יָזוּבוּ מִשַּׁלְהֲבוֹתֶיהָ.
5 אָנֹכִי כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי אוֹתָהּ / וְחָזִיתִי דְמוּתָהּ, / רָפוּ יָדַי וְכָשְׁלוּ
בִרְכַּי / וְעָשְׁשׁוּ מִכַּעַס עֵינַי / וְנָפְלוּ מִפַּחַד פָּנַי / וְלֹא יָכֹלְתִּי
לַעֲמֹד, / כִּי נַפְשִׁי נִרְהֲלָה מְאֹד. / וַיִּגַּשׁ הָאִישׁ אֵלַי / וַיַּעֲמִידֵנִי עַל
רַגְלַי / וַיֹּאמֶר אֵלַי / "אַל תִּירָא וְאַל יֵרַךְ לְבָבְךָ / כִּי תֵלֵךְ בְּמוֹ
אֵשׁ לֹא תִכָּוֶה וְלֶהָבָה לֹא תִבְעַר בָּךְ!" / וַיַּעֲבֹר עַל פָּנַי / וַיֹּאמֶר
10 "בּוֹא, בְּרוּךְ יְיָ" / וַיִּקָּחֵנִי מְהֵרָה / וַיַּעֲבִירֵנִי בַּמְּדוּרָה. / וָאֵרֶא
הַלְּהָבִים לְפָנֵינוּ מְשָׁקִים / וְהַשְּׁבִיבִים סְבִיבוֹתֵינוּ דוֹלְקִים /
וְהָרְשָׁפִים אוֹתָנוּ מַקִּיפִים – / וַאֲנַחְנוּ שְׁלֵמִים וְאֵין אָנוּ נִשְׂרָפִים.

[הגלגלים (העולם האמצעי)]

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָצָאנוּ מִתְּחוּמָם / וְנִצַּלְנוּ מֵחָמָּם, / וָאֵרֶא אֵצֶל
הַמְּדִינָה / מַמְלָכוֹת שְׁמֹנָה, / לָהֶם זְבוּלִים / עֲצוּמִים וּגְדוֹלִים, /
אֲמִיצִים וַחֲזָקִים / וְכִרְאִי מוּצָקִים, / אֶחָד בְּאֶחָד יִגָּשׁוּ בַּעֲדֵיהֶם /
וְרוּחַ לֹא יָבוֹא בֵינֵיהֶם, / אִישׁ בְּאָחִיהוּ יְדֻבָּקוּ / יִתְלַכְּדוּ וְלֹא
5 יִתְפָּרָדוּ, / מִנְהֲגוֹתָם לֹא תַחֲלֹף וְלֹא תִשְׁתַּנֶּה / וְצִבְאוֹתָם לֹא תִסָּפֵר
וְלֹא תִמָּנֶה.
וְכֻלָּם מְנַצְּחִים / וּבְרֹן יַחַד מְשַׁבְּחִים, / לְעוֹלָם עוֹמְדִים / וּלְצוּרָם
עוֹבְדִים, / שׁוֹמְרִים חֻקּוֹתָם / וּמַחֲזִיקִים בִּבְרִיתָם, / רָעָה לֹא
תְאֻנֶּה אֲלֵיהֶם / וְנֶגַע לֹא יִקְרַב בְּאָהֳלֵיהֶם. / לֶכְתָּם – לֶכֶת
10 שׁוֹאֲפִים / וַעֲבוֹדָתָם – עֲבוֹדַת נִכְסָפִים, / צוּרוֹתָם שׁוֹקְדוֹת /
וְנַפְשׁוֹתָם סוֹלְדוֹת, / כִּי עֲלֵיהֶם יִזְרַח הָאוֹר / מִמְּעוֹן טָהוֹר וְנָאוֹר, /
שָׁמָּה מַעְיַן גַּנִּים / בְּאֵר מַיִם חַיִּים.

וּבַמַּמְלָכָה הַשְּׁלִישִׁית נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת, / מְעֻנָּגוֹת וּמְעֻדָּנוֹת, / תּוֹפְשׂוֹת
כִּנּוֹרִים / וְעוּגָבִים וּמְזַמְּרִים / וְתֻפִּים וּמְחוֹלִים / צֶלְצְלִים וּנְבָלִים /
מְפַזְּזוֹת וּמְכַרְכְּרוֹת / וּמְרַקְּדוֹת וּמְשׁוֹרְרוֹת. / עֲלֵיהֶן מַלְכָּה /
עֲנֻגָּה וְרַכָּה, / פָּנֶיהָ כַּשֶּׁמֶשׁ בְּצֵאתוֹ / וְכַיָּרֵחַ בְּתֻמָּתוֹ. / עֵינֶיהָ
5 כַּחֲרָבוֹת / וְשִׁנֶּיהָ כְּעֵדֶר הַקְּצוּבוֹת / שֶׁכֻּלָּם מַתְאִימוֹת / וּמִשְׁכּוֹל
שְׁלֵמוֹת / כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתוֹתֶיהָ / וּכְעֵין הָעוֹרֵב קְוֻצּוֹתֶיהָ / כְּפֶלַח
הָרִמּוֹן רַקָּתָהּ / מִבַּעַד לְצַמָּתָהּ / אַגַּן הַסַּהַר שָׁרְרָהּ / וְתֹאַר
הַחַמָּה הָאֲרָה. / אוֹרָהּ יָגַהּ וְיָהֵל – / וְכָל רוֹאָהּ יִתְמַהּ וְיִבָּהֵל.

(מאדים)

וּבַמַּמְלָכָה הַחֲמִישִׁית אֲנָשִׁים אֲדֻמִּים / שׁוֹפְכֵי דָמִים, / סֵעֲפִים /
וַחֲנֵפִים / וְשׁוֹדְדִים / וּמְזִידִים. / הַקְּרָב אוּמְנוּתָם / וְהַמִּלְחָמָה
מְלַאכְתָּם, / הַשֹּׁחַד לוֹקְחִים / וְהַנְּפָשׁוֹת רוֹצְחִים, / מַפִּילִים
הַחֲלָלִים / וְאוֹכְלִים הַשְּׁלָלִים, / אוֹהֲבֵי אָוֶן וּמִרְמָה / וְשׂוֹנְאֵי
5 דַעַת וּמְזִמָּה. / שִׁלְטוֹנָם – אִישׁ מִלְחָמָה / וּבַעַל חֵמָה, / חֲלָבָיו
מוֹרֵק / וְשִׁנָּיו חוֹרֵק, / רְמָחָיו מוּכָנִים וַחֲנִיתוֹתָיו עֲרוּכוֹת / חִצָּיו
שְׁנוּנִים וְקַשְּׁתוֹתָיו דְּרוּכוֹת, / פַּרְסוֹת סוּסָיו כַּצַּר נֶחְשָׁבוּ / וְגַלְגִּלָּיו
כַּסּוּפָה יִרְכָּבוּ. / הוֹרֵג נְקִיִּים / וְגוֹזֵל עֲנִיִּים, / הָאָוֶן פָּעֳלוֹ /
וְהֶעָמָל עֲמָלוֹ, / לֹא יִכָּלֵם מִדַּבֵּר מִרְמָה / וְלֹא יֵבוֹשׁ מֵעֲשׂוֹת
10 זִמָּה.

من نص ترجمة أبرهام بن عزره العبرية لحي بن يقظان

نتبع نص هذه الترجمة الإبداعية بنص أصلي عربي لحي ابن يقظان، لتتضح معالم الأصل والزيادة في أعمال أبرهام بن عزره، وهو من رسالة ابن سينا، **حي بن يقظان**، من تحقيق أحمد أمين [1]. والجدير بالذكر أن في النص بعض الهنات لا ندري سببها، ولا نريد أن نبحث في ذلك هنا، لأن الذي يعنينا هو أن نضع بين يدي القراء، النصّ الذي اعتمده ابن عزره وتوكأ عليه، ليلتمس هذا القارئ، نوعا آخر من استخدام الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة العبرية في العصر الوسيط - وهو العصر الذهبي لهذه الثقافة - استخداما أصبح هو نفسه معتمد متنوري أوروبا وفلاسفتهم. وقد أغفل تاريخ الأفكار هذه العملية على خطرها وعلى ما بها من إرباك عرض الثقافة العربية الإسلامية، إلى سوء فهم، تحول إلى محاكمات ظالمة، ظلت نتائجها تفعل في كل تعاملنا مع الغرب منذ ذاك وإلى اليوم. ولا نريد أن نقوم في هذه الدراسة بالمقارنة النصية اللغوية ولا الفلسفية، ذلك أنا نريد أن نقوم بدراسة أخرى - إن شاء الله - نترجم فيها النص كاملا ونضعه في سياق رحلة حي بن يقظان، من ابن سينا إلى ابن طفيل، كما تمثلها الفكر العبري في العصر الوسيط.

نــــص رسالة حي بن يقظان لابن سينا

1 [**اللـــــقاء**] [2](**ص.** 43)

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله وإليه أنيب وبعد،

فإن إصراركم معشر إخواني على اقتضاء شرح قصة حي بن يقظان هَزَم لجاجي في الامتناع، وحل عقدة عزمي والدفاع، فانقدت لمساعدتكم- وبالله التوفيق

إنه قد تيسرت لي حين مقامي[3] ببلاد برزة، برفقائي إلى بعض المتنزهات[4] المكتنفة لتلك البقعة، فبينا نحن نتطارف، إذ عَنّ لنا شيخ بهي قد أوغل في السن،

---

[1] نشر الرسائل الثلاثة في سلسلة "ذخائر العرب (8)، دار المعارف بمصر، دون تاريخ.

[2] ما بين معقوفتين لا وجود له في تحقيق أحمد أمين، وإنما هو من تقسيم شرمان ناشر النص العبري، ووضعناه نحن هنا لنسهل على القارئ تتبع النصين معا.

[3] أحمد امين حين مقامي بتلك البقعة"، أي وقت إقامتي. وبلاده هي بدنه وأعضاؤه التي هي محل قواه. ويريد بـ "برزة"، النهضة والتيقظ، إلى ان وراء حياة البدن والأعضاء حياة روحية أخرى". (الهوامش بين" " لأحمد أمين)

[4] أحمد أمين المتنزهات" هي الأمور البعيدة عن الأحوال التي كان فيها من قبل، ويريد بها المعقولات".

وأخنت عليه السنون، وهو في طراءة [5] العز، لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب، فنزعت إلى مخاطبته، وانبعثت من ذات نفسي لمداخلته ومجاورته[6]، فملت[7] برفقائي إليه، فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية والسلام، وافتر عن لهجة مقبولة وتنازعنا الحديث، حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنه أحواله، واستعلامه سنه وصناعته، بل اسمه ونسبه وبلده، فقال: "أما اسمي ونسبي فحي بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم، حتى احتطت بها خبرا، ووجهي إلى أبي وهو حي، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها، فهداني الطريق السالكة إلى نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم". فما زلنا نطارحه المسائل في العلوم، ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا إلى علم الفراسة (حديث عن الفراسة ضمنه حوالي صفحة ونصف)

2- [بدء الرحلة]

(ص. 45) ثم إني استهديت[8] هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها، مشوق إليها، فقال: "إنك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتي لمصدود، وسبيله عليك لمسدود[9]، أو يسعدك التفرد وله موعد مضروب لن تسبقه، فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة تسيح حينا وتخالط هؤلاء حينا، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتك وقطعتهم، وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتني، حتى يأتي لك أن تتولى براءتك منهم.

فرجع بنا الحديث إلى مساءلته عن إقليم إقليم ما أحاط بعلمه، ووقف عليه خبره، فقال لي إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحده الخافقان [10]، وقد أدرك كنهه (ص. 46) وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة يجل ما يحتوي عليه. وحدان [11] غريبان: حد المغرب وحد قبل المشرق، ولكل واحد منهما صقع ، قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه [12] إلا الخواص منهم، المكتسبون منة لم يتأت [تتأت؟] لبشر بالفطرة[13]. ومما يفيدها الاغتسال في عين خرارة في جوار عين الحيوان الراكدة، إذا هدي السائح فتطهر بها وشرب من فراتها سرت في جوارحه منة مبتدعة

---

[5] "أي لم يغيره الزمن بل حاله ثابت دائم لا يتغير كما يتغير الجسم".

[6] "يلاحظ القارئ أن تعبيراته تعبيرات أعجمية غامضة. لا كما هو الشأن عند ابن طفيل. و"مقاصد" أي بواعث ".

[7] "أي عرفت المناسبة التي بين العقل وبين الغرائز"

[8] "استهديت، أي لما وجدت هذا العقل على هذا الكمال، وأنه منبع المعارف، حرصت على سلوك سبيله، واقتباس العلم منه، ففزعت إليه ليهديني السبيل السوي".

[9] "أراد استحالة التعقل الخالص من شوب التخيل والحس، ولا يزال هذا دابه وديدنه إلى أن يدركه الموت، وتفارق النفس البدن".

[10] "هو عالم المركبات المحسوسة في عالمي الأرض والسماء، وهي التي يحيط بها الخافقان".

[11] "هما الهيولى والصورة. فالتي وراء المغرب الهيولى، والتي من قبل المشرق الصورة".

[12] "اي لكل من الهيولى والصورة كنه وحقيقة قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور.

[13] " يريد علم المنطق".

يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يتسرب في البحر المحيط ولم يكأده جبل قاف، ولم تدهده الزبانية مدهدهة إلى الهاوية.

3-[مد النيران]

فاستزدناه شرح هذه العين فقال:"سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب، فلا يستطيع عليها الشارق في كل سنة إلى أجل مسمى، أنه من خاضها ولم يحجم عنها أفضى إلى فضاء غير محدود، قد شحن نورا، فيعرض له أول شيء عين خرارة تمد نهرا على البرزخ [14]، من اغتسل منها خف على الماء، فلم يرجحن إلى الغرق، وتقمّمَ لك [له؟] الشواهق غير مُنَصَّب حتى تتلخص [يتخلص] [15] إلى أحد الحدين المنقطع عنهما".

فاستخبرناه عن الحد الغربي لمصاقبة بلادنا إياه فقال: "إن بأقصى المغرب بحرا كبيرا حمئا قد سمي في الكتاب الإلهي عينا حمئة [16]. وإن الشمس تغرب من تلقائها. وممد هذا البحر من إقليم غامر فات التحديدَ رحبُه، لا عمار له إلا غرباء يطرأون عليه. والظلمة معتكفة على أديمه [17]. وإنما ينمحل المهاجرون إليه لمعة [18] نور مهما جنحت (ص. 47) الشمس للوجوب [للغروب؟]. وأرضه سبخة، كلما أُهِلَتْ بعمار نبت [بنيت؟] لهم، فابتنى بها آخرون، يعمرون فينهار، ويبنون فينهال. وقد أقام الشجار بين أهله، بل القتال، فأينما طائفة عزت [غزت؟] استولت على عقر ديار الآخرين، وفرضت عليهم الجلاء تبتغي قرارا، فلا يستخلص إلا خسارا[19]. وهذا ديدنهم[20] لا يفترون.

وقد تطوق هذا الإقليمَ كلُّ حيوان ونبات، لكنها إذا استقرت به ورعته وشربت من مائه، غشيته غواش غريبة من صورها[21]، فترى الإنسان فيها قد جلله مسك بهيمة، ونبت عليه أثيث من العشب. وكذلك حال كل جنس آخر. فهذا إقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيج [الهياج] والخصام والهرج، يستعير البهجة من مكان بعيد.

---

[14] "أي يصير مددا للعقل الهيولاني المستعد للمعارف".

[15] "أي بلغ من علم المنطق درجة بحيث يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب".

[16] "أشار بها إلى الهيولى. وغروب الشمس فيها نصيب الصورة منها وملابستها إياها".

[17] "أي إنه من إقليم واسع مشتمل على أصناف من الكائنات من العناصر. والصورة طارئة عليها من موضع بعيد عن موطن الهيولى. إذ من حق الهيولى أن تكون بلا صورة. فهناك تكون الظلمة مستولية، والصورة نور من واهبها. وبواسطتها تزول الظلمة عن الهيولى المجردة".

[18] "لمعة، أي الكائنات الفاسدة استحدث نورها من صورها المستفادة عند أفول الصورة في هيولاها".

[19] "أي إن هذه الأحوال طبيعة في هذه الكائنات".

[20] "أي أعراض تلزمها السبب [بسبب] الهيولى".

[21] "أي أن الصورة الإنسانية إذا حصلت في المادة اقترنت بها أعراض غريبة، ولا يختص [تختص] بشكل دون شكل، ولا قدر دون قدر، ولا وضع دون وضع".

4-[الكواكب (العالم الأوسط)]

"وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى[22]، لكن وراء هذا الإقليم مما يلي محط أركان السماء، إقليم شبيه به في أمور[23]، منها أنه صفصف غير آهل ألا من غرباء واغلين. ومنها أنه يسترق النور من شعب غريب، وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله. ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماوات، كما أن الذي قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها، لكن العمارة في هذا الإقليم مستقرة لا مُغاصَبة ، بين واردها للمَحاط. ولكل أمة صقع محدود، لا يظهر عليهم غيرهم[24] غلابا. فأقرب معامره [عامره؟] منا بقعة سكانها أمة صغار الجثث، جثاث الحركات. ومدنها ثمان[25] مدن. ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثتا من هؤلاء وأثقل حركات، يلهجون بالكتابة والنجوم (ص. 48) والنيرنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة. مدنها[26] تسع.

[الزهرة]

ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة، مولعون بالقصف والطرب، مبرؤون من الغموم، لطاف لتعاطي المزاهر، مستكثرون من ألوانها، تقوم عليها امرأة، قد طبعوا على الإحساس والخير، فإذا ذكر الشر اشمأزوا عنه [منه]. ومدنها ثماني مدن[27]. ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة في الجسم، وروعة في الحسن. ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى، ومقاربتهم مؤذية، ومدنها خمس مدن[28].

[المريخ]

ويتلوها مملكة تأوي إليها أمة يفسدون في الأرض، حبب إليهم الفتك والسفك والاغتيال والمثل [والتمثيل بالضحايا]، مع طرب ونهو، يملكهم أشقر مغرى بالنكب

---

[22] "يريد بالأقاليم الأخرى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية. وبـ "إقليمكم" النوع الإنساني".

[23] "أراد بها الأجرام السماوية التي أقربها إلينا فلك القمر، وهو أولها. وآخرها الفلك التاسع. وفوقه إقليم آخر هو علة العلل، وهو الله تعالى. وطبيعته مباينة لطبيعة الكون والفساد".

[24] "أي صورها صور لا تفارقها ولا تتبدل بأضدادها. وهذا شأن عالم الكون والفساد".

[25] "أشار بذلك إلى فلك القمر. وعنى بسكانها القمر نفسه، ووصفه بصغر الجثة، إذ كان حجمه أصغر من حجم الأرض".

[26] "يشير به إلى فلك عطارد. ووصفه بالكتابة والنجوم والطلسمات إلخ على مذهب أصحاب النجوم، واعتقادهم دلالة عطارد على هذه الأمور".

[27] "أشار به إلى فلك الزهرى، ووصفت بهذه الأوصاف على مذهب أصحاب النجوم".

[28] "يشير إلى فلك الشمس، ووصف الشمس بأنها أوتيت بسطة في الجسم، لأنها عظيمة القدار [القدر] دون غيرها".

والقتل والضرب. وقد فتن، كما يزعم رواة أخبارها، بالملكة الحسنى المذكور أمرها، قد شغفته حبا. ومدنها سبع مدن [29].

ويتلوها مملكة عظيمة أهلها غالون [مغالون] في العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر،واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعُد، وبذل المعروف إلى من علم وجهل. وقد جَسُمَ حظهم من الجمال والبهاء. ومدنها سبع مدن[30].

ويتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر، مولعة بالشر، فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد، وإذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور، بل توختها بسيرة الداهي المنكر، لا تعجل فيما تعمل، ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتي وتذر. ومدنها سبع مدن[31].

ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة الأقطار، كثيرة العمار، بقعة لا يتمدنون، إنما قرارهم قاع صفصف مفصول باثني عشر حدًّا، فيها ثمانية وعشرون محطاً. لا تعرج طبقة منهم إلى محط طبقة، إلا إذا خلا من أمامها عن دُورهم فسار عنه (49) إلى خلافها [32]. وإن أمم الممالك التي قبلها لتسافر إليها وتتردد فيها. ويليها مملكة لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان، لا مدن فيها ولا كُور، ولا يأوي إليها من يدركه البصر[33]. وعمارها الروحيون من الملائكة، لا ينزلها البشر، ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر، وليس وراءها من الأرض معمور.

فهذان الإقليمان بهما يتصل الأرضون والسماوات ذات اليسار من العالم التي هي المغرب، فإذا توجهت منها تلقاء الشرق، رفع لك إقليم لا يعمره بشر، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر، إنما هو بر رحب ويَمٌّ غَمْر[34] ورياح محبوسة ونار مشبوبة. وتجوزه إلى إقليم تلقاك فيه جبال راسية، وأنهار ورياح مرسلة، وغيوم هاطلة. وتجد فيه العقبان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها، إلا أنه لا نابت فيه، ويؤديك عبوره إلى إقليم مشحون بما خلا ذكره، إلى ما فيه من أصناف النبات نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة محبة [حبة]، ومبرزة [ومبزرة]لا تجد فيه من يـضيء

---

[29] "ذلك فلك المريخ، وهذه الصفات صفاته كما يزعم المنجمون".

[30] "وذلك فلك المشتري".

[31] "وذلك فلك زحل".

[32] "أشار بهذا إلى منطقة هذا الفلك التي تسمى فلك البرج. وقد قسموه إلى اثني عشر قسما، سمي كل قسم منها باسم، وهي الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت. وجعلها محطا، إذ كان مقدار سير كل منها بقدر لا يتعداه، وأبعاد ما بينها ثابتة لا تتغير. "لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق لنهار""

[33] "أشار به إلى الفلك التاسع، ويقولون إنه لا يعرف مقداره لخلوه من الكواكب".

[34] "يشير إلى الفلك العاشر الذي هو علة العلل، وهو الذي له الأمر المطلق، وقدره ينزل إلى سائر الموجودات. ويشير بما يأتي إلى فناء الأجسام عنده لإخلاء ولإملاء. بل عنده تنقطع الأجسام. وسطحه ينتهي إلى لا شيء. وهذا النظام هو الذي كانت تجري عليه فلسفة اليونان وفلسفة العصور الوسطى كلها".

ويضفز[35] من الحيوان. وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره إلى أنواع الحيوانات العجم، سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها، إلا أنه لا أنيس فيه. وتخلص عنه إلى عالمكم هذا، وقد دللتم على ما يشتمله عيانا وسماعا. فإذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان، فإن للشيطان قرنين: قرن يطير وقرن يسير[36] والأمة (ص. 50) السيارة منها قبيلتان: قبيلة في خلق السباع، وقبيلة في خلق البهائم[37]، وبينهما شجار قائم. وهم جميعا ذات اليسار من المشرق. وأما الشياطين التي تطير، فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق[38]،لا تنحصر في جنس من الخلق، بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة، فمنها خلق لمس في خلقين أو ثلاثة أو أربعة، كإنسان يطير وأفعوان له رأس خنزير. ومنها خلق هو خداج من خلق مثل شخص هو نصف إنسان و شخص هو فرد رجل إنسان وشخص هو كف إنسان أو غير ذلك من الــحيوان. ولا يبعد أن يكون [تكون] التماثيل المختلطة التي يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم. والذي يغلب[39] على أمر هذا الإقليم قد رتب سككا خمسا للبريد[40] جعلها أيضا مسالح لمملكته. فهناك يختطف من يستهوي من سكان هذا العالم، ويستثبت الأخبار المنتهية منه، ويسلم من يستهوي إلى قيّم على الخمسة، مرصد بباب الإقليم، ومعهم الأنباء في كتاب مطوي مختوم، لا يطلع عليه القيم، إنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازن يعرضه على الملك[41]. وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن، وأما آلاتها فيستحفظها خازنا[42] [خازن] آخر. وكلما استأسروا من عالمكم أصنافا من الناس والحيوان وغيره، تناسلوا على صورهم مزاجا منها وإخراجا إياها. ومن هذين القرنين من يسافر إلى إقليمكم هذا، فيغشى الناس في الأنفاس حتى تخلص السويداء من القلوب. فأما القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين، فإنه يتربص بالإنسان طروا أذى [طردا وأذى؟]، معتبا عليه، فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء، فيربي الجور في النفس، ويبعث على الظلم (ص. 51) والغشم[43]. وأما القرن الآخر منهما، فلا يزال يناجي بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور إليه، وتشويقه إليه وتحريضه عليه، قد

---

[35] ضفز وثب وقف.

[36] "أراد بالقرن الذي يطير، القوى المدركة في الإنسان، والقرن الذي يسير، القوى المحركة له. وشبه الإدراك بالطيران لشدة حركته والوصول بها إلى الأشياء البعيدة. وشبه المحرك بالسير لبطئها، والوصول بها إلى الأشياء القريبة".

[37] "يشير بهما إلى القوة الغضبية والقوة الشهوانية".

[38] "هذه هي القوة المتخيلة".

[39] "أراد به النفس الإنسانية".

[40] "هي الحواس الخمس".

[41] "أراد بالملك النفس الإنسانية. وعنى بقوله: " ويستثبت الأخبار" معرفة المعاني غير المحسوسة. وأراد بـ "القيم" الحس المشترك".

[42] "الصواب خازن، ويشير بالخازن الآخر إلى القوة الوهمية. وأراد بقوله "وكلما استأثروا من عالمكم" المحاكاة والتركيب والتفصيل على حسب ما كان معروفا في القديم من علم النفس".

[43] "يشير به إلى القوة الغضبية التي في خلق السباع".

ركب ظهر اللجاج، واعتمد على الإلحاح حتى يجره إليه جرا[44]. وأما القرن الطيار، فإنما يسول له التكذيب بما لا يرى، ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع، ويساود سر الإنسان أن لا نشأة أخرى ولا عاقبة للسوى والحسنى، ولا قيوم على الملكوت[45]. وإن من القرنين لطوائف تصاقب حدود إقليم وراء إقليمكم تعمره الملائكة الأرضية، تهدى بهدي الملائكة، قد نزعت عن غواية المردة، وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين. فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم ولا يضلوهم، ويحسن [ويحسنون؟] مظاهرتهم على تطهيرهم، وهي جن وحن <هكذا>[46]. ومن حصل وراء هذا الإقليم وغل في أقاليم الملائكة، فالمتصل منها بالأرض إقليم سكنته الملائكة الأرضيون، وإذا هم طبقتان: طبقة ذات الميمنة، وهي علامة أمارة، وطبقة تحاذيها ذات الميسرة، وهي مؤتمرة عمالة. والطبقتان تهبطان إلى أقاليم الجن والإنس هويا، وتمنعان في السماء رقيا. ويقال إن الحفظة الكرام والكاتبين منهما[47]. وإن القاعد مرصد اليمين من الإمارة وإليه الإملاء[48]. والقاعد مرصد اليسار من العمالة وإليه الكتاب[49]. ومن وُجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصا، فلمح ذرية الخلق الأقدم، ولهم ملك واحد مطاع، فأول حدوده (ص. 52) معمور بخدم لملكهم الأعظم، عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى[50]، وهم أمة بررة لا تجيب داعية نَهَمٍ أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد وكلوا بعمارة ربض هذه المملكة ووقفوا عليه، وهم حاضرة متمدنون يأوون إلى قصور مشيدة وأبنية سرية تنوف في عجن طينتها حتى انعجن، ما لا يشاكل طينة إقليمكم[51]. وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطأ أمد بلائه، وقد أملى لهم في أعمارهم، وأسئ في آجالهم، فلا يحرمون دون أبعد الآماد. ووثيرتهم عمارة الربض طائعين. وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطا بملكهم، مصرون على خدمة المجلس بالمثول، وقد صئنوا فلم يتبدلوا بالاعتمال[52]، واستخلصوا للقربى ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوف حوله، ومتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالا لا فصال فيه، وحلوا تحلية اللطف في الشمائل والحسن والثقافة في الأذهان،

---

[44] "أي أن القوة الشهوانية تستولي على النفس، وتبعثها على العمل الشهواني".

[45] "يشير به إلى القوة المنخيلة".

[46] "أراد بالجن القوة المتعقلة من الحواس".

[47] "أراد به النفوس الناطقة الإنسانية، أي إذا تجاوزت بنظرك رتبة هذه القوى البدنية انتهيت في النظر إلى رؤية الملائكة".

[48] "أراد بـ "الحفظة والكرام الكاتبين" قوة العقل من قوله تعالى: "وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون" وذلك لأن العقل هو الذي يحفظ الإنسان ويدبر أمره"

[49] "في الإنسان قوتان، قوة علمية وقوة عملية. وقد جعل العلمية ذات اليمين لشرفها، وفضلها على الأخرى العملية".

[50] "أشار به إلى النفوس الفلكية، فإنها تشرف بالقرب من الله في الاستكمال. وكانوا يعتقدون ذلك، وأنهم أمة بررة منزهة من القوى الأرضية والغضبية والشهوانية".

[51] "أي ليست هي مجردة عن المادة كل التجريد، بل ملابسون لها على نوع من الملابسة. وقوله: "يأوون إلى قصور هي صور الأفلاك التي شبهها في علوها وارتفاع محلها بالقصور المشيدة".

[52] "أشار به إلى العقول الفعالة المفارقة للمادة أصلا".

والنهاية في الإشارات، والرواء الباهر، والحسن الرائع، والهيئة البالغة. وضرب لكل واحد منهم حد محدود، ومقام معلوم، ودرجة مفروضة، لا ينازع فيها ولا يشارك، فكل من عداه يرتفع عنه أو يسمج نفسا بالقصور دونه. وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته[53]، وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه. ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ منه وأشد بهجة. وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء، والملك أبعدهم في ذلك مذهبا. ومن عزاه إلى عرق فقد زل[54]، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هدي. قد فات قدر الوصاف عن وصفه، وحادت عن سبيله (ص. 53) الأمثال، فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء، بل كله لحسنه وجه، ولجوده يد[55]، يعفي حسنه آثار كل حسن، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم. ومتى هم بتأمله أحد من الحافين حول بساطه، غض الدهش طرفه فآب حسيرا يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه. وكان حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليه سبب خفائه، كالشمس لو انتقبت يسيرا لاستعلنت كثيرا. فلما أمعنت في الجلي احتجبت، وكان نورها حجاب نورها. وإن هذا الملك لمطلع على ذويه، بهاءه لا يضن عليهم بلقائه، وإنما يوتون من دنو قواهم دون ملاحظته. وإنه لسمح فياض واسع البر، غمر النائل، رحب الفناء، عام العطاء، من شاهد أثرا من جماله وقف عليه لحظة، ولا يلفته عنه غمزة، ولربما هاجر إليه أفراد من الناس، فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم، ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذاء فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون.

قال الشيخ حي بن يقظان: لولا تعزبي إليه بمخاطبتك منبها إياك، لكان لي به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتني إليه. والسلام.

تمت رسالة حي بن يقظان بحمد الله ومنه، والصلاة على محمد خير خلقه وعلى آله وأصحابه".

هذه قصة حي بن يقظان كما أبدعها يراع ابن سينا، وتلك قراءة وفهم ابن عزره لحي بن يقظان وُجدت لها آثار فيما بعد لدى الطبقة المفكرة من يهود الغرب إذ ذاك، ومثلهم أحسن تمثيل موسى النربوني الذي شرح قصة حي ابن يقظان ولكنها هنا من يراع ابن طفيل لا ابن سينا. ولعل عمل تلك هو الذي هدى إلى هاته في ديار غير ديار الإسلام، وعرف بها في زمن مبكر قد يكون منه جاء التأثير في أولئك الذين نقلوا إلى الإبداع الغربي ما لم يكن فيه، برهان آخر على أن بذرة الحضارة لا تقنع بأرض، وهي بالتالي تشهد على عطاء السابق للاحق، رغم التنكر لكل فعل جميل.

53 "يريد به العقل الفعال الأول وهو المبدأ الأول. وسماه أبا لهم إذ كان وجود ما سواه منه".
54 "يشير بذلك إلى أن من انتسب إلى أصل من المادة أو صورة أو فاعل أو غاية فقد زاغ عن الحق".
55 "أي أنه لا ينقسم على وجه من الوجوه لا معنى ولا مقدار، لأنه واحد من كل جهة".

حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي

يوجد لقصة حي بن يقظان أربع صيغ مختلفة، أولاها لابن سينا (980- 1037) وثانيتها لابن طفيل (تـ 1158) وثالثتها للسهروردي (قتل 1190) ورابعـتها، وعنوانـها "الكامل"، لابـن نفيـس (1210-1288)[2].

وقد اهتم بعض أعلام اليهود بحي ابن يقظان، خصوصا وأنه كان جزءا من ثقافتهم في الغرب الإسلامي، من ذلك اهتمام أبرهام بن عزره المولود بطيطلة حوالي 1090. فقد ترجم هذا الرجل قصة حي بن يقظان لابن سينا، ونعتبره أول من عرف الغرب بهذه القصة، كما أثبتنا ذلك في الفصل أعلاه. ومن الذين اهتموا بقصة حي ابن يقظان، عَلَم يهودي آخر تأثر بأبرهام بن عزره، ولعله بسببه اهتم بحي، وأعني به موسى النربوني.

ولد موسى النربوني، الذي كان يعرف في "البروفانس" (جنوب فرنسا) بـ فيدال بلسوم، حوالي 1300 م. بـPerpignan، واهتم بكتابات ابن ميمون منذ سن الثالثة عشرة، ودرس علوم التوراة والآداب الربية على عادة مفكري عصره، ثم اشغل بالفلسفة والطب الذي ألف فيه كتابا سماه אורח חיים "أورح حاييم" (سبيل الحياة). لم تكن الفترة التي عاصرها النربوني فترة استقرار بالنسبة لطوائف جنوب فرنسا وشمال إسبانيا، فطوح هذا الوضع بالنربوني الذي أخذ عصا التطواف منذ سنة 1344 وظل يتجول بمدن إسبانيا مثل Cervère وبرشلونة وطليطلة وبرگوس وSroia[3] إلى أن مات سنة 1362[4]. وجل أعماله كانت شروحا فلسفية كما سنرى، والتي لم تعتمد نصا تشرحه كانت منتقيات فلسفية، أو على الأقل، تكون أعمال غيره أهم جزء منها، مثل كتاب كمال النفس. وهذا الجمع والتأليف هو الذي يكون أصالة النربوني، كما رأى ذلك Renan [5]. فشروحه تَنَـقُّـل في الفكر العربي واقتباس منه واعتماد عليه في شروح ما غمض من نص يريد شرحه. وهو عمل يعد امتدادا للفكر العربي اليهودي الأندلسي[6]. وهذه المحاولة التأليفية جعلت أسلوب النربوني أسلوبا صعبا وأحيانا غامضا. وقد أشار

---

[1] قدم هذا البحث في حفل تكريمي خصته مراكش للأديب الشاعر مولاي الصديق العلوي، ولم تنشر بعد أعمال التكريم.

[2] من طبعات قصة حي بن يقظان الطبعة التي حققها أحمد أمين، من سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف المصرية، 1959. وتتضمن نصوص ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، أما نص "الكامل=[حي بن يقظان] لابن النفيس، فقد نشرها يوسف زيدان، دار الأمين للطباعة، طبعة ثانية، 1998.

[3] C. Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, Paris, 1982.p. 365-366.

[4] E. Renan, Ecrivains juifs français du XIV siècle, Paris, M. DCCCIII, p. 321(667).

[5] Ibid.

[6] S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris, J. Vrin, 1955, p. 503.

G. Vajda [7] إلى هذا الغموض في مدخل ترجمته لفقرة من نص شرح النربوني لحي بن يقظان، كما لمح إلى ذلك Touati نحدث عن أعمال مؤلفات النربوني، إذ رأى أن شروحه موجزة ... ـواتي أن النربوني كان يقصد ذلك قصدا، إذ كان يريد تعمية آرائـ... مسعية[8]. وقد يكون النربوني قد قصد فعلا هذا. ونهج نفس الأسلوب بعضُ مفكري الإسلام، كما دلت على ذلك مصنفات المضنون به على غير أهله. وربما أخلص النربوني لنصيحة أستاذه الروحي ابن ميمون الذي عَمَّى خلاصة فكره الفلسفية بنثر مكوناتها في كتابه دلالة الحائرين[9]. وقد يكون هذا نفس ما لا حظه تواتي في الدراسة المشار إليها حيث يقول: "قد يظهر للقارئ أن النربوني كان يلقي أفكاره على عواهنها، غير أن الدارس لكل أعماله سيكتشف أنه بالرغم من كونه لم يقدم عملا متكاملا يفصح عن رأيه، فإن فكره كان منسجما"، ويرى تواتي: "أن مما سهل وضوح آراء النربوني، هو تكراره لأفكاره في شروحه المتعددة"[10].

ونهج النربوني في شروحه هذه، نهج التوفيقية بين التقاليد اليهودية التوراتية التلمودية والفلسفة الإغريقية العربية، كما أفصحت عنها الأفكار الرشدية المعروفة إذ ذاك. لقد كان رشديا رشدية جعلته أحيانا ينتقد أستاذه "موسى الزمان" (ابن ميمون)، لتعلق هذا الأخير بآراء ابن سينا، فشيخه الحقيقي هو، كان هو ابن رشد الذي وجده أكثر الشراح قربا إلى روح فكر أرسطو[11].

ووجد الذين درسوا أعمال النربوني في الرجل نزوعا وميلا إلى التصوف[12]، فهل كان متصوفا حقا أم كانت هناك أسباب جعلته ينزع هذا النزوع؟ وهل كان اختياره لحي بن يقظان موضوعا لأحد شروحه يدخل في هذا الباب؟

ولد النربوني كما سبق أن رأينا في بداية القرن الرابع عشر، وهو قرن شهد أحداثا كبرى مؤلمة في تاريخ الطوائف اليهودية في إسبانيا وجنوب فرنسا، أحداثا ساهمت فيها الكنيسة وآباء الكنيسة والسلطات الدنيوية المتحكمة والحروب القائمة بين المتنافسين على الحكم والطاعون الأسود، وساهم فيها كذلك واقع الطوائف اليهودية التي أحدثت فيها دراسة العلوم العقلية المتمثلة في أعمال ابن ميمون وأتباعه شرحا

---

[7] G. Vajda, Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la Pesée juive au Moyen Age, Paris, Mouton, 1962, p. 396.

[8] CH. Touati, Dieu et le Monde selon Moise Narboni in Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,N° 21, Paris, 1954, p. 194.

[9] موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين [تحقيق حسين أتاي] أنقرة، 1972، المقدمة.

[10] Touati, p. 194.

[11] E. Renan, p. 321 (667), et M. R. Hayoun, Moshe Narboni, Texts and sties in Medieval and Modern judaism, Tübingen, Moher, 1986, p. 15.

[12] E. Renan, p. . 321 (667), G. Vajda, p. 396, M. R. Hayoun, p. 15.

ما كان ليُرَمّمَ بيُسْر[13]، كما ولد الحنين إلى عهد العصر الذهبي الأندلسي سوادا صبغ كل هذه الأحداث. وكثيرا ما عبر النربوني عن آلامه هذه في مقدمات شروحه[14]، ولمح لذلك أيضا في شرح حي بن يقظان في تفسيره للفظ مشائين، حيث رأى أنهم: "الذين ينشدون الوحدة ابتعادا عن أعين **الجهلة بالدنيا والعقل**"[15].

لقد اختار النربوني نهجا خاصا به نتيجة لهذه الأحداث، ومن هنا عده بعض الباحثين متصوفا أو متفلسفا متصوفا، كما رأينا. فقد عاش في فترة تجمع بين سمو العقل في الفكر اليهودي وبين الميل إلى الاعتقاد بالغيبيات وانتظار المخلص من واقع مقلق مقرف. وهي حال لا تدعو إلى نشدان المدينة الفاضلة التي تُظِلُّ الناسَ كل الناس، وتَسُنُّ لهم مسلكا يسير على هدي العقل، بل تدعو الفيلسوف إلى نشدان الوحدة والتدبر، وبالتالي لم يعد في إمكانه أن يتصور مدينة فاضلة يكون الفيلسوف هو قائدها.

ومن هنا أيضا نالت كتب ابن باجة، خصوصا "رسالة الوداع" التي ترجمها يهودا فيفاس إلى اللغة العبرية في بداية القرن الرابع عشر[16]، و"تدبير المتوحد" التي لخصها النربوني نفسه في آخر شرحه لحي بن يقظان[17]، و"رسالة حي بن يقظان" التي قلد فيها أبرهام بن عزره استاذُ النربوني قصة حي بن يقظان لابن سينا، مع فارق في الموضوع[18]. أقول نالت هذه حظوة عند اليهود وخصوصا عند النربوني.

لقد عاش ابن باجة الذي ولد في أواخر القرن الحادي عشر واقعا رأى فيه أحداثا لا شك أنها دفعته إلى كتابة تدبير المتوحد ورسالة الوداع، وخصوصا رؤيته بداية قص أطراف الأندلس الزاهرة، ففي ظروف هيأت استيلاء الفونسو على أرگون الذي حدث سنة 1119، وحال ملوك الطوائف، واستنجاد البلاد بالعدوة الأخرى، حالٌ تصبح فيها رؤية المدينة الفاضلة غائمة، وهي الرؤيا التي رآها النربوني وهو المهتم بمصنفات ابن باجة، وهي نفس الرؤيا التي جعلته يضع في أول اهتماماته العلمية شرح حي بن يقظان، وتلخيص تدبير المتوحد الذي اعتبر العثور عليه حدثا خاصا في حياته. لكن ما هي أعمال النربوني العلمية الأخرى التي شغلته؟ فمعرفة هذه الأعمال تعرفنا بهَمِّ الرجل وبموقع شرحه لحي بن يقظان في هذا الهم، وهذه هي أعماله:

أنجزت جل كتب النربوني في Perpignan كما ذكر ذلك رونان، ونبه هذا أيضا

---

[13] أنظر كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج. 1، ص. 217-237. و E. Renan, p. 321 (667) وانظر كذلك "عطاء الحمية"، أبا مري، بترسبورگ، 1838 (بالعبرية).

[14] مقدمة شرح حي بن يقظان، المخطوطة 913 عبرية، الورقة أ- ب.

[15] الورقة 16ب.

[16] Mélanges de Philosophie juive et arabe, , p. 386

[17] يبدا تلخيص تدبير المتوحد في مخطوطة 913 عبرية، في الورقة 78أ وينتهي في الورقة 83ب، السطر الثاني، وقد قدم S. Munk, هذا التلخيص في كتابه Mélanges ص. 388.

[18] ح. شرمان، الشعر العبري في الأندلس ولبروفانس، القدس، 1964، ص. 573. (بالعبرية).

على أنها كلها مؤرخة بعد سنة 1344[19]، ويعتقد أنه من الصعوبة بمكان أن يقبل بأن النربوني لم يؤلف شيئا قبل هذا التاريخ، ويفترض أن تكون شروحه غير المؤرخة تعود إلى ما قبل السنة المذكورة[20]. ويلمح باحث آخر ممن يهتمون اليوم بالنربوني، وهو M. R. Hayoun[21] إلى صعوبة التأريخ لشروحه، وينتقد ما جاء في كتاب رونان المشار إليه أعلاه. غير أن الذي يعنينا نحن في هذا البحث، هو السؤال التالي: هل كان لظروف واقع الطائفة اليهودية بشمال إسبانيا وجنوب فرنسا، ولواقع الوضع الفلسفي دخلٌ في إخماد العمل الفلسفي، أو على الأقل، في إخفاء هذه العمال حتى بعد التاريخ المذكور؟ ربما.

مصنفات موسى النربوني

1- تفسير ألفاظ المنطق، وهو تفسير للألفاظ التي استعملها ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين. اعتمد فيه النربوني تراث فلاسفة عرب مثل الغزالي وابن سينا وابن الصائغ وابن رشد، دون أن يذكر مؤلفاتهم[22].

2- شرح لشرح مقالة الاسكندر الأفروديسي في العقل لابن رشد[23].

3- تعاليق على تلخيص ابن رشد لطبيعة أرسطو[24]. وكان النربوني كلما أتم التعليق على فصل من فصول الكتاب يتبعه بأسئلة يبحث لها عن أجوبة، كما قال رونان[25].

4- شرح الأقسام الأربعة من قانون ابن سينا[26].

5- شرح على مقاصد الفلاسفة للغزالي. ومن المعلوم أن إسحق البلاگ ويهودا نتن ترجما وشرحا مقاصد الفلاسفة، كما ترجمه مجهول، وترجمة هذا الأخير هي معتمد النربوني. وربما ألف النربوني شرحه هذا سنة 1342، فنال هذا الشرح نجاحا كبيرا، كما دلت على ذلك كثرة نسخه. وقسمه تبعا للأصل إلى ثلاثة أقسام: قسم خاص بالمنطق وآخر بالطبيعة وثالث بما بعد الطبيعة[27].

---

[19]Ecrivains, p. 321(667).
[20] ibid .
[21] M. R. Hayoun, Moshe Narboni, p. 15.
[22] توجد منه مخطوطة في مكتبة ميونخ، رقم 1/289، (عبرية). وانظر Ecrivains ص. 322 (668).
[23] أنظر إشارات رونان إلى مخطوطات هذا الشرح وشكوكه حول ذلك في Ecrivains ص.322(668)- 323 (669).
[24] يوجد النص في مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس، رقم 967 /1، (عبرية).
[25] Ecrivains ص. 322 (668)- 323 (669).
[26] Ecrivains ص. 324 (670).
[27] نفسه، ص. 324 (670)- 325 (671).

6- شرح على كتاب "قدر الذات العلية" وهذا الكتاب مؤلف صوفي ينسب للحبر الأعظم إسماعيل الذي عاش خلال السنوات الأخيرة من عهد الهيكل الثاني (القرن الأول الميلادي).

7- شرح على سفر المراثي[28]، ولعله الشرح الوحيد الذي خصه للنص المقدس، وقد اصطبغ الشرح بمسحة صوفية وفلسفية، وقد يكون اختياره دون غيره جاء نتيجة لواقع الحال الذي سبق أن المعنى إليه، فزمان موسى النربوني كان زمن المراثي والبحث عن سبل التأسي.

8- شرح لرسالة "إمكان الاتصال، أو العقل الهيولاني" لابن رشد، أتمه في بربنيان سنة 1344، وهذا تاريخ يصادف حوادث الصراع الذي كان بين Pierre IV ملك أرگون وصهره Jacques ملك Mayorque. فهل مرارة الأحداث هي التي جعلته يفكر في كتب ابن الصائغ وابن طفيل؟ أي أخذ يكون له تصورا خاصا فيما يتعلق بالسياسة أو المدينة الفاضلة.

يتعرض موسى النربوني في الشرح إلى خلود النفس وتخطيها حاجز الموت، وإلى خصوصية نبوة موسى، وأن الله مصدر الكل، وأن العقول المفارقة هي عشرة على رأي ابن رشد لا أحد عشر كما يرى ابن ميمون. ويظهر في الشرح عنصر الجدل بارزا، إذ رد فيه على معتقد المسيحية والإسلام في النبوة[29]. ومن مصادره التي ذكرها في هذا الشرح حدائق ابن السيد البطليوسي والاسكندر الأفروديسي.

في آخر هذا الشرح وعد النربوني بشرح رسالة أبي بكر بن الصائغ التي موضوعها نفس موضع رسالة ابن رشد[30].

9- كمال النفس، ألفه النربوني لابنه ليطلع على آراء أرسطو وابن رشد في النفس. وقد افتتح كتابه بنص كامل للمقالة الأولى من كتاب تلخيص النفس لابن رشد، واعتبر هذه المقالة القسم الأول من كتابه، ثم قسم القسم الثاني، وسماه هو نفسه القسم الثاني، إلى خمسة أبواب، وتناول في ذلك: النفس وقواها، العقل الهيولاني أو العقل المنفعل، آراء الشراح حول العقل، وخصوصا آراء ابن رشد، ثم العقل الفعال، فالله المحرك الأول. يقول في مدخل الكتاب:

"سأطلعك على الغرض من هذه المقالة التي تحتوي خمسة أبواب، الأول يعرف النفس تعريفا عاما ويحلل أجزاءها النباتية والحيوانية، وكذا يبين قواها. ونخصص الثاني لآراء شراح أرسطو على العقل الهيولاني، ونقدم في الثالث الرأي الخاص بابن

---

[28] سفر المراثي، سفر من أسفار التوراة (العهد العتيق).
[29] انظر تفصيل هذا في M. R. Hayoun، ص. 19.
[30] Ecrivains ص. 326 (672)-327(673) .

رشد في هذا الموضوع، ثم نشرح في الرابع لماذا كان الاستعداد المسمى عقلا هيولانيا غير مختلط [ويشير هنا النربوني إلى فكرة القوى والجسم]، ونتناول بطبيعة الحال، موضوعا يشغلك منذ مدة، أعني هل قوى النفس هي نفوس متعددة أم مجرد أجزاء أو آلات لها، كما يرى الغزالي. وسنذكر هنا ما شرحنا به قول ابن رشد المتعلق بالعقل الهيولاني، إذ يتضح أن جل علماء بلدنا لا يرون الأمر بكل وضوح. وننظر في الباب الخامس في فعل العقل الفعال بصفته صورة توجد فينا"[31].

ومن الأكيد أن هذا الموضوع كان يشغل بال النربوني باستمرار، إذ سبق أن تناول بعض جوانبه في شرحه إمكان الاتصال أو العقل الهيولاني، وقد نقل فقرات منه في شرحه هذا. كما سيتعرض له أيضا في شرحه لكتاب حي ابن يقظان. وأكيد أيضا أن النربوني راجع مرة أخرى شرحه إمكان الاتصال السابق التأليف عن كمال النفس، فمع اعترافه بأنه سينقل فقرات من إمكان الاتصال في شرحه هذا، أي كمال النفس، وهو ما يدل على أنه جاء بعده[32]، نجده يحيل عليه في إمكان الاتصال، مما يفترض أن المؤلف أضاف الإحالة فيما بعد.

لم يقتصر النربوني على اقتباس فصل كامل من كتاب النفس لابن رشد، بل اقتبس كما هي عادته، الكثير من أقوال الفلاسفة العرب مع الإحالة وبدونها، ونجده في هذا الكتاب يحيل على ميزان العمل ومقاصد الفلاسفة للغزالي، ومبادئ الموجودات للفارابي وشرح ابن باجة على النفس.

10- شرح على تعاليق ابن رشد على الطبيعة وجوهر الفلك[33]. وضع هذا الشرح بطلب من إخوانه فلاسفة مدينة بربنيان، وهم الذين حصلت لهم المعرفة ونالوا حظهم من الفلسفة، وقد فارقهم ويريد أن يبقى على صلة معهم بالعقل. وهم الذين يصفهم فيما بعد بـ "جماعة الإخوان"، ويذكرهم في مقدمة شرحه لحي بن يقظان بوصفهم: "ذوي الحرمة من خلان بربنيان المشتغلين بالحكمة"[34]. ويذكّر النربوني في هذا الشرح مرة أخرى بالأحداث التي ألمحنا إليها سابقا فيقول: "لقد قتل تقديسا لـ"الاسم" علماء وأعيان لبروفانس، صغارا وكبارا، إذ فضلوا الموت فرزقهم الله الحياة الحقة الأبدية...وأملنا في هذه الحياة ضعيف"[35].

11- مسالك الحياة، كتاب في الطب، أو بالأحرى في التداوي. ورد فيه اسمه الذي عرف به في "لبروفانس" وهو فيدال بلسوم، ألفه سنة 1349. ينقسم الكتاب إلى ستة

---

[31] ينظر تحقيق الفرد عبري:
Alfred Lyon Ivry, Publications de l 'Académie nationale d'Israël, Jérusalem, 1977.

[32] Ecrivains ص. 327 (673).

[33] يوجد النصان في مخطوطتي باريس 981 و957، (عبرية).

[34] Ecrivains ص. 328 (674). M. R. Hayoun ، ص. 20.

[35] M. R. Hayoun ، ص. 20.

فصول، وكان يستعمل فيه المصطلح الطبي بالعربية واللاتينية إضافة إلى العبرية، كما ذكر فيه عديدا من الأطباء اليهود والمسلمين والإغريق والمسيحيين، وكان يذكر أيضا "أنه جرب" و"أنه أحدث"، أي يشير إلى إضافاته الطبية الخاصة به، ويذكر حالات من الأمراض التي وقف عليها، أي أن له معاناة بالطب ممارسة وتجربة. كما سجل في الكتاب بعضا من أخباره وتنقلاته[36].

12- رسالة في الاختيار، وهي رد على عالم معاصر له، ربما هو Alfonsus Burgensis de Valladolid، كما يعتقد "مونك"، وقد تمسح وكتب رسالة يفسر بها حاله سماها "رسالة القضاء والقدر". وأنهى النربوني رسالته في Sroia (إسبانيا)، سنة 1361.

13- شرح دلالة الحائرين لابن ميمون، بدأ تأليفه في ططيلة ولم يتمه إلا بعد سبع سنوات في Soria سنة 1362، ويعتبر شرحه هذا أكثر أعماله جرأة، وقد خالف فيه في كثير من المواضع أستاذه ابن ميمون، وسنحيل بعض إحالات عليه فيما يأتي[37].

14- وللنربوني أعمال أخرى لم ترد ولكنه ذكرها في كتبه، وخصوصا في شرحه لدلالة الحائرين، من ذلك شرحه على كتاب السماء والعالم لابن رشد[38]، وشرح رسالة في ما وراء الطبيعة[39]، وتعاليق على شرح أبرهام بن عزره على سفر التكوين[40].

أشرنا سابقا إلى إهمال مؤلفات موسى النربوني لصعوبة كتابته وآثار موقف الأحبار منه، وقد اهتم الدارسون اليوم به وبمؤلفاته، فنشر له Hayoun قسما من شرحه لكتاب الدلالة المشار إليه، ونشر له A.Altmann "قدر القامة العلية" في القابلا (التصوف)[41]، وAlfred Lyon Ivry "كمال النفس"، وKalman Pevry Bland رسالة في إمكان الاتصال، كما نشر له حيون أعمالا أخرى[42].

ونعود الآن إلى شرحه لحي بن يقظان

---

36 Ecrivains ص. 330 (676)- 331 (677).

37 نشر هذا الشرح أولا نشرة غير جيدة، ولذلك أعد حيون تحقيقا مع ترجمة فرنسية. انظر
-CIP , Tübingen, Moher, 1986
-Kurztitelaufmahme der Deutshen Bibliothek

38 شرح دلالة الحائرين، القسم الأول الفصل الخامس.

39 ذكره في آخر شرح كتاب الدلالة.

40 نفسه، القسم الثاني فصل 30. انظر Ecrivains ص. 334 (680)- 335 (681).

41 Narboni's Epistle on the Shi'ur qama, Jewish Medieval and Renaissance studies, Cambridge, Mass.1967, p.225-288.

42 L'épître du Libre arbitre de Moise Narboni, Revue des Etudes Juive,1982, p.139 -167.

حـــي بن يقظان

أ- الترجمة والمخطوطات

تُرجم كتاب أبي بكر بن طفيل، حي بن يقظان، إلى اللغة العبرية ولا يعرف مترجمه[43]، ولم يعثر على نص هذه الترجمة منفردا فيما أعلم. وكل النسخ الموجودة هي مرفقة بشرح الفيلسوف اليهودي موسى النربوني. ويوجد بالمكتبة الوطنية بباريس، قسم المخطوطات الشرقية (عبرية) أربع نسخ من هذا النص:

1- المخطوطة رقم 913 عبرية، من الورقة 1أ إلى135ب. ويوجد معها ترجمة لكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، بترجمة زرحيا هلفى، من الورقة 136أ إلى 219ب. مقاييس المخطوطة (154 في205) (95 في140) ثلاثون سطرا في الوجه، والنسخة إيطالية الأصل، وهي التي اعتمدناها.

2- المخطوطة رقم 914 عبرية، وهي غير تامة، إذ ينقصها من الأول حوالي أربع ورقات، أي تبدأ بما يقابل الورقة 9 مكررة من مخطوطة 913، وتنتهي فيما يقابل الورقة 128أ السطر السابع، الكلمة الخامسة، أي تنقصها ثمان ورقات مما يقابل نسخة 913. مقاييس (155 في210) (85 في135) 26 سطرا.

3- المخطوطة رقم 915 عبرية، من الورقة 1أ إلى 80 ب. يوجد مع هذه المخطوطة ترجمة للشرح الأوسط لما بعد الطبيعة لابن رشد، ترجمة قالونيموس بن قالونيموس، من الورقة 81 أ إلى 156 ب، وشرح الفارابي للمقالة الثالثة من نفس المؤلف، الورقة 57 أ إلى 160، المقاييس (210 في290) (155 في195)، 36 سطرا. كتبت المخطوطة بخط ربي أندلسي (سفردى) بسرقسطة في 13 تشري 1474/9/23/5235. ونسخها صموئل مدروتيا.

4-المخطوطة رقم 916 عبرية، من الورقة 1أ إلى 84 أ (الأوراق أ إلى ج فارغة) مقاييس (215 في310) (130 في205) 31 سطرا. يوجد بالمخطوطة عدة هوامش وتصحيحات، سواء في الهامش أو بين السطور، لناسخين على الأقل، وفي هامش الورقة الثالثة محاولة لترجمة فرنسية وشروح بين الأسطر. والورقتان 85 و86 بيضاوان. وترك الناسخ بياضا في الورقة 23ب لرسم صورة، إذ كتب فوق : "صورة الظبية التي أرضعت حي بن يقظان وهي ميتة وقد وقف أمامها حزينا متألما يبحث عن مصدر المرض ليزيله".

الكتابة ربية جيدة أندلسية، تاريخ النسخ 2 تشري1496/5257. الناسخ إسحق

---

[43] قدمنا في بحثنا حول أبرهام بن عزره نصّ ترجمة هذا الأخير لحي بن يقظان لابن سينا، وليس بعيدا أن يكون هو مترجم حي ابن طفيل التي اعتمدها النربوني في شرحه، خصوصا وأنه يعتبره أستاذا له وشرح بعض شروحه.

هلوي. القسطنطينية، ونسخه لـ" ترك هنا فراغ لكتابة الاسم".

اعتمدنا المخطوطة رقم 913 على الرغم من صعوبة قراءة خطها، فإنها أكمل المخطوطات المذكورة. فمخطوطة 914 غير كاملة وبها نقص في البداية والنهاية، ثم إن الناسخ كان يترك كثيرا من الجمل والفقرات، وهو نفس ما حدث في مخطوطة 915. وقد حاول ناسخ 916، أو أحد القراء، استدراك الجمل أو الفقرات الناقصة من هذه المخطوطة، في الطرر ، كما أنه كان أحيانا يصحح الكلمة فوق الأخرى مباشرة، بل كان أحيانا يمحو الكلمة ليبدل بها أخرى.

ب- شرح موسى النربوني

يعتبر شرح حي بن يقظان من أهم أعمال موسى النربوني، أنهاه ليلة عيد الأسابيع سنة 5109/ 1348. وقد جعل من نص ابن طفيل معتمدا ليبدي من خلاله آراءه الخاصة في كثير من القضايا الدينية والفلسفية والتصوفية. وتظهر أهمية جهود الشارح، بمقارنة مقدار النص الأصلي ونص الشرح، كما يتضح ذلك من وصف المخطوطات أعلاه[44].

وسنتناول في مساهمتنا هته محتوى الشرح من خلال تقديم موسى النربوني لكتابه، ثم نقف عند شرح النربوني لمقدمة ابن طفيل النظرية التي افتتح بها كتابه حي بن يقظان. وقد قسم الشارح هذا القسم إلى ثمان فقرات، نقف فيها نحن على بعض الشروح الرمزية وعند قضية النبوة ، لنتخذ من الوقفتين أنموذجا لمنهج النربوني في شرحه وتحليله واقتباسه وردوده.

قسم النربوني مقدمة شرحه ثلاثة أقسام: ذكر في الأول منها بوعده التي كان قد وعده، عندما شرح مقالة إمكان الاتصال، أي عزمه شرح كتاب حي بن يقظان. واعتذر عن تأخير تحقيق وعده بسبب "الأعداء الذين كانوا عند الأبواب"، ولأنه شغل بما هو من خاصة النفس. إضافة إلى الابتعاد عن بلده والضرب في الأرض وفراق إخوانه العلماء في أرض "بربنيان"، وهم الذين كانوا قد طلبوا منه شرح حي بن يقظان، فحالت بينه وبنهم سيئات الأحداث[45] .

وذكر في القسم الثاني مسألة النبوة- وهذا موضوع سيتردد كثيرا في هذا الشرح- مستشهدا بأقوال ابن ميمون وابن رشد والتوراة. وذلك لأن النبوة طريق من طرق الاتصال، هذا الاتصال الذي بلغه "ابن طفيل الفاضل الكامل". ولعل هذه الصفة التي رآها النربوني ملازمة لابن طفيل، هي التي جعلته يدعوه في هذا الشرح: "الأخ

---

[44] تتراوح صفحات نص "حي بن يقظان" لابن طفيل في طبعاته اليوم ما بين عشرين وثلاثين صفحة، بينما تجاوزت ورقات شرح النربوني المائة بكثير في المقاسات المشار إليها.

[45] المخطوطة رقم 913 ، الورقة 1أ.

الأكرم الفاضل"، ويرى "أن له أصولا شريفة في باب الاتصال ينبغي اعتمادها". صفات وسجايا استخرجها له من حي ابن يقظان في أمرين: الأول وصف تدبير المتوحد، والثاني في بيان حقيقة الاتصال بالعقل الفعال، كما توصل إليها النربوني الرشدي المعتَقد من قراءته لحي، لا كما عبر عنها ابن طفيل لغة في قصته الفلسفية الرائعة.

ويبدي النربوني هنا رأيه في التوحد، فيرى أن القضية لا تعدو أحد أمرين: إما أن تكون الجماعة فاسدة فيستحيل الاتصال بالعقل الفعال، وعليه فلا مناص من التوحد. وإما أن يكون المجتمع سليما، وعندها لا تدعو الضرورة إلى هذا المسلك. واستدل النربوني في رأيه هذا بنصوص من التوراة.

وعرض الشارح قصة حي بن يقظان بطل ابن طفيل، والمرامي التي رمى إليها الفيلسوف برموز التوحد، وأن هذا التوحد غير مرغوب في ذاته وإنما هو قصد من مقاصد التغيير، فهو:

1- أمر مجازي لا غير، ويسهل على ذي المدارك العليا أن يفهمه ويفهم مراميه.

2- وهو ردٌّ لكل تقليد غير حميد، فقد يكون اتباع الأقدمين مانعا عائقا من الوصول إلى الحقائق والتوحد وقاية من ذلك.

3- وهو يبين أن المدركات العقلية يستنتج بعضها من بعض، بتأثير من العقل الفعال.

4- وهو الطريق الموصل إلى الكمال.

ويعرض في القسم الثالث من المقدمة منهجه في تقسيم الكتاب، يقول:

"...ثم قسمت الشرح إلى ثمانية أقسام، وكل قسم إلى فقرات. خصصت القسم الأول إلى مدخل المقالة، والقسم الثاني لوصف حال حي بن يقظان ووصف "كونه" بعد ولادته وكيف اتفق ذلك، والقسم الثالث لشرح محرك حي بن يقظان وسكنه الخاص وانبساطه وكذا تدبيره، والقسم الرابع لتعدد الموجودات من جهة أعراضها، ووحدتها من جهة جواهرها الحقيقية التي هي الصورة، وأن كل الأجسام متحدة بالصورة الجسمية مختلفة بالصورة الجوهرية، وأن كل جسم متعدد بنسبة الصورة إلى الهيولى وبانفراد الهيولى عن الصورة الجسمية التي هي بها، وعن الجوهرية التي بها كانت جسما ما، والقسم الخامس لنبين فيه أن هناك فاعلا للصور الحادثة، وأن السماء جسم ذو نهاية، وأنها مع ما فيها تشبه الشخص الواحد، وأنها غير محدثة في زمان وإن كانت محدثة بعلة، لأن لها فاعلا مديما لها ومحدثا ومحركا، وهو ليس قوة في جسم، وهو صورة العالم وجوهره الأسمى، وأن كل الموجودات من فعله تعالى. ومن

الحري أن ننظر في دقة المخلوقات، وأن نسند الإرادة إلى الفعل، لأن كل الصور موجودة به ومن خلقه خرجت، ولهذا قال الأقدمون من أوائل الحكماء "ليس إلا الله".

والقسم السادس في بيان أن القوة العاقلة منفصلة وأبدية، ووجه صلاحها تابع لرؤيتها الفاعل، وتابع لمفارقتها القوة الحيوانية، وأن الإنسان خلق ليكون شبيها بهذا الجوهر، وكذا الأجرام السماوية، لشبه النفس الحيوانية لجوهر السماء الجسمي.

والقسم السابع نتمم به بيان كيف تحصل له أبدية التجلي الإلهي بالفاعل، وذلك أنه لما كان الإنسان شبيها بكل نفس حية وبالسماوات وبالأول، لزم أن يشبه كل واحد منها بصفاته وأفعاله. ثم نبين كيف يشبه الإنسان الكامل كل واحد منها حتى يصل المنتهى الأسمى، وهو التشبه به تعالى [حتى لا يغير جوهره تعالى؟] ويشرح [ونشرح] العالم الروحاني كله على فضائله، وحقيقة الوصول والتوحد مع الحق وحده. و يتضمن [الشرح معنى؟] الوصول والورود في المرتبة، وحقيقة المدرك بالولاية، وهو المقصود الأول بهذا الكتاب.

ونبين في القسم الثامن ما يتوصل إليه بالشرع (التوراة)من جهة، وما يتوصل إليه بالولاية وحدها دون غيرها من جهة أخرى. وذلك في مطلبين، أحدهما نخصصه لوصف العالم الروحاني والمُقبل (هكذا)، بألفاظ قد يظن بها التجسيم والانفعال، والثاني[نخصه للحديث]عن"جواز الولادة لقايين"[جواز الولايةبالاكتساب][46] والانشغال بلا ضرورة. ويفسر ذلك بأن الشرع (التوراة)يخص العامة ويريد مصلحتها على هذا الوجه، والمفسرون ينقسمون في ذلك إلى قسمين، قسم يدرك المعنى الروحاني [الخفي]،وهم الذين يفرضون الانفصال، وقسم يعتقدون في الظاهر فيفرضون البقاء في الجماعة. ونختم الكتاب بالحديث عن تدبير المتوحد. وقد أشرنا في هذا الكتاب المفصل عدنا إلى أسرار[كتاب] الدلالة لابن ميمون الإلهي، لأنه زبدة هذا الدهر. وهذا يتمم ما لم نأت به في شرحنا لمقاصد الفلاسفة، حيث شرحنا كل هذه الأسرار، فإن تركنا منها شيئا فإن الوقوف عليه يسهل بعد شرحنا الذي سبق. وبهذا تكون هاتان المقالتان مع هذين المطلبين في الطبيعة متضمنتين أحكام[ما يوصل] إلى الكمال. هذه

---

[46] جاء في المخطوطات "جواز الولادة لقايين" ولا معنى لهذه الجملة في السياق، وقد ترددنا كثيرا في فهمها، غير أن ناسخ المخطوطة رقم 913، أو أحد قرائها، وضع في الطرة بجانب السطر الذي وردت فيه كلمة "قيين" الكلمة العبرية "قنين"=اكتساب، وعندها تبين لنا أن كلمة "قيين" وهو اسم أحد أبناء آدم عليهم السلام، هو قراءة خاطئة من النساخ لكلمة "قنين" العبرية التي تعني "اكتساب"، ولعل خطأ النساخ كان بسبب قراءة خاطئة هي من المترجم الذي ترجم نص حي بن يقظان من العربية إلى العبرية، إذ قرأ لفظ "ولاية" "ولادة"، أي اختلطت عليه قراءة الياء والدال، خصوصا إذا كان النص العربي لحي بن يقظان مكتوبا بحرف عبري، لأن صورة الياء والدال في الحرف العبري متقاربة، لا يفرق بينهما إلا الحجم، ولعل موسى النربوني استعمل في شرحه اللفظ الخطأ دون أن ينتبه، وقد تكون جملته هي هذه "جواز الولادة بالكسب"، بدل "جواز الولاية بالكسب"، فكبر بذلك وهم الناسخ، فنقلها "جواز الولادة لقايين"، وعليه تكون الجملة الصحيحة في الأصل هي" جواز الولاية بالكسب". هذا افتراض منا لما يمكن أن يقع في هذه الجملة، وهو افتراض يقوم على معاينة نماذج من هذا القبيل في كثير من الترجمات العبرية.

هي الأجزاء الثمانية، وكل منها ينقسم إلى أقسام متعددة كما يتضح بعون الله".

نكتفي بعد ترجمة ما تضمنته هذه المقدمة، بتقديم نماذج من القسم الأول من شرح النربوني لكتاب حي بن يقظان، وذلك كالآتي:

أ- شروح لبعض رموز كتاب حي بن يقظان كما فسرها النربوني.

ب- عرض لمسألة النبوة.

ج- ملاحظات تتعلق بشرح النربوني.

أ- 1- نص من حي بن يقظان[47]:

"**سألت** أيها **الأخ** الكريم الصفي الحميم- منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي- أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار **الحكمة** المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي بن سينا، فاعلم أن من أراد **الحق** الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.

ولقد حرك مني سؤالك خاطرا شريفا أفضى بي- والحمد لله – إلى **مشاهدة** حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من **الغرابة** بحيث لا يصفه لسان، **ولا يقوم به بيان**، لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور، واللذة والحبور، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها، بل يعتريه [48] من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها جملة دون تفصيل، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم [و]قال فيها من غير تحصيل، حتى أن بعضهم قال في هذه الحال: "سبحاني ما أعظم شأني"[49]، وقال غيره: "أنا الحق"، وقال غيره: "ليس في الثوب إلا الله"[50].

"وأما الشيخ أبو حامد (رحمه الله) فقال متمثلا عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

---

[47] نقدم النص أولا ليستوعب القارئ مضمونه ثم نقدم بعد ذلك الكلمات والعبارات التي شرحها النربوني، وهي التي وضعناها بحرف بارز.

[48] في نشرة أحمد أمين "يعتز" وأخذنا لفظ يعتريه من طبعة فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط, ثالثة، 1980، ص. 106.

[49] "تنسب هذه الجملة لأبي يزيد البسطامي، ومثلها قول الحلاج: "ما في الجبة إلا الله، وقوله:
أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرته أبصرتني ... وإذا أبصرتني أبصرتنا"
التعليق لمحقق حي بن يقظان أحمد أمين، هامش صفحة 58.

[50] "من أقوال الحلاج". من حاشية سعد فاروق، ص.237.

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر"

"...وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولا، فهي غيرها[51] وإن كانت إياها، بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغيرها بزيادة الوضوح. ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز. إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية [ألفاظ العامة] ولا في الاصطلاحات الخاصة، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة. وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها، هي [من][52] جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما، عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئا عاج منه إلى جنات القدس، فيذكر من أمره أمرا، فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شي. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة. فيصير المخطوف مألوفا، و**الوميض** شهابا بينا، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها **صحبة مستمرة**...[53]. إلى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهائها إلى النبل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحادي بها شطر الحق. وحينئذ تدر عليه اللذات العلى، ويفرح بنفسه لما (يرى) بها من أثر الحق، ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد، ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، وهناك يحق الوصول"

"فهذه الأحوال التي وصفها [رضي الله عنه][54] إنما أراد بها أن تكون له ذوقا لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج. وإن أردت مثالا يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيل حال من خلق **مكفوف البصر**، إلا أنه **جيد الفطرة**، **قوي الحدس**، **ثابت الحفظ**، مسدد الخاطر، فنشأ منذ كان في **بلدة** من البلدان وما زال **يتعرف أشخاص الناس** بها، وكثيرا من أنواع الحيوان والجمادات، **وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها**، بما له من **ضروب الإدراكات** الأخر، حتى صار **يمشي في تلك المدينة بغير دليل**، **ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة**. وكان يعرف **الألوان** وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة **فتح بصره** وحدثت له الرؤية البصرية، فمشى في تلك المدينة كلها، وطاف بها، فلم يجد أمرا على اختلاف ما كان

---

[51] إي غير الرتبة التي أشار إليها ابن الصائغ، وهي رتبة تكون بالعلم وبالنظر الفكري.(أنظر ما يراه ابن صائغ هنا في "حي".

[52] من طبعة فاروق سعد، ص. 108.

[53] "هذه هي عبارة ابن سينا. وكل المتصوفة من مسلمين وغير مسلمين مجمعون على وصولهم إلى هذه الحالة، حالة الكشف والاتصال بالله، مثل كلام محي الدين بن العربي وابن الفارض والغزالي وجلال الدين الرومي وغيرهم" (أحمد أمين).

[54] من طبعة فاروق سعد، ص. 108.

يعتقده، ولا أنكر من أمرها شيئا. وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التي كانت رسمت له بها، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر وهما: زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة.

فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حال الأعمى الأولى، والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها، هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، يهبها الله لمن يشاء من عباده. وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هي الحالة الثانية"[55].

أ-2- الكلمات والعبارات التي شرحها النربوني في النص أعلاه

وهذه شروحه وضعناها بين " ":

"**سألت**: يرمز إلى المحرك، إذ لكل متحرك محرك، والمحرك هنا هو العلة الأولى".

"**الأخ**: هو الأخ في الحكمة"، واستدل هنا النربوني بقول ابن الصائغ في رسالة الوداع ، فعنده "الأخوة" "هم أخوة الحكمة، وأن الفلاسفة هم أصول الجوهر الذي هو الصورة العقلية"، ويستدل أيضا بأرسطو فيما بعد الطبيعة، حرف الألف، الذي يرى أن الاتصال لا يرتبط ضرورة بتوفر شروط المباشرة الزمنية والمكانية، ولكن الاتصال الحقيقي هو الاتصال بالمعرفة.

"**أسرار الحكمة**: تعني الاتصال بالعقل الأول وباقي العقول". واستشهد بتهافت ابن رشد دون ذكر الكتاب في الفقرة : "في قولهم إن الحكمة المشرقية هي اعتقاد أهل المشرق بأنهم يرون أن الآلهة عندهم هي أجرام سماوية على ما كان يذهب إليه"[56].

"**الحق**: هو الذي لا يرقى إليه الشك، وهو الاتصال الحادث، وهو مراد لأسباب:

لأنه ضرورة ... ومن افتقده افتقد الكمال الإنساني، لأن الإنسان لا يصل الكمال إلا باطلاعه على المعارف والعلوم علما علما. إذ بهذه العلوم يتخلص من الحواس التي

---

[55] حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي [تحقيق وتعليق أحمد أمين] دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب، 1959، ص. 57. طبعة فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. ثالثة، 1980، ص.106-109.

[56] جاء في التهافت: "وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سيناء لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقا، وقالوا إن ذلك يظهر من قولهم في واجب الوجود في موضع، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. وقالوا إنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل الشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه". أنظر: أبا الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، [تحقيق بويج] دار المشرق، بيروت، ط. 2، 1987، ص. 421.

تحجب المدركات[57]. لأن الجد في طلب الاتصال يؤدي إلى الترويض فيصبح "المخطوف" أي المشاهدة البارقة استمرارا وثبوتا".

"**المشاهدة:** هي الاتصال الذي يتم بالإدراك وهو الطلب".

"**الغرابة:** هي كون العقل المتصل بالمادة لا يستطيع الاتصال بالواحد. وهذه الغرابة روحانية (ورقة 4 ب) لا يمكن أن توصف بلغة،لأن اللغة تخص الروحاني بجسميتها له. كما أن الخطاب الروحاني لا يمكن أن يمثل له بمثال...".

"**ولا يقوم له بيان":** لأن الإدراك البرهاني يختلف عن الإدراك النبوي".

"**الوميض:** هو الذي يخمد بغلبة الطبائع على الإنسان".

"**الصحة المستمرة:** هي تحول العالم المحسوس إلى معقول".

"**مكفوف البصر:** هو العقل الذي لا يدرك لأنه ملتصق بالإنسان، ولا يمكن أن يعقل إلا إذا حصل على الإرادة، وهو بالتالي هؤلاء النظار الذين لم يصلوا إلى طور الولاية".

"**جيد الفطرة:** هو المزاج السليم".

"**قوى الحدس:** هي القوة الفكرية والمتخيلة والعاقلة".

"**ثابت الحافظة:** أي القوة العاقلة".

"**البلد:** هي العالم".

"**يتعرف أشخاص الناس:** أي يتعرف الحيوان الناطق وغير الناطق والنبات".

"**وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها:** هي الأفلاك ومسالكها والكواكب ودوراتها".

"**ضروب الإدراك:** هي القوة الناطقة، وهي الاستعداد لقبول المدركات النظرية والموجودات المحسوسة والجمادات".

"**يمشي في تلك المدينة بغير دليل:** يعني الحصول على المعارف وهي قسمان: متصورة وحقيقية. فبالمتصورة تدرك المتكونات، وهي أيضا الحقائق المكتسبة. وبالحقيقة تعرف الموجودات بسيطة ومركبة. وكل من المتصورة والحقيقية تنقسم إلى قسمين: إلى ما يتوصل إليه بالفطرة وإلى ما يتوصل إليه بالطلب. فالمتصورة التي تحتاج إلى الطلب إنما تنال بالحد، والحقيقية التي تنال بالطلب إنما تحتاج إلى الحجة".

[57] يستشهد التربوني هنا بسفر التثنية "وراء الرب إلهكم تسيرون، وإياه تتقون" (الإصحاح 13/الفقرة 5)، وبسفر هوشوع "وراء الرب يسيرون كأسد مزمجر" (10/11).

"**المعرفة بأول وهلة**: هي المعارف المتصورة التي لا تحتاج إلى حد لأنها لا تنقسم".

"**الألوان**: هي ما يدرك من وراء الطبيعة، وهي الأمور الإلهية".

"**فُتح البصر**: هو عقل العقل المعقولات بنفسه".

"**اللــذة**: الإدراك".

هذه نماذج من شروح بعض الألفاظ والمفاهيم التي كان ينثرها الشارح في شرحه، اخترناها لنقدم وجها من وجوه منهجه في الشرح، وإلا فهي كثيرة قد تطول وقد تقصر، وقد تكون فهما خاصا للنربوني، وقد تكون رجوعا إلى عديد من المصادر، فيها ما هو إسلامي، وفيها ما هو من التراث الإغريقي، وفيها ما هو من الموروث اليهودي.

ب- عرض لمسألة النبوة.

تعرض النربوني في عديد من شروحه لموضوع النبوة، ولمح لها هنا في هذه المقدمة في ثلاثة مواضع. إذ شرح الجملة: "حذقته العلوم ببلوغ الكمال بالنظر" أن هذا الكمال هو شرط من شروط النبوة وسابق لها.

ثم تناول النبوة عند شرح الفقرة: "وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ (التذاذ بلوغ الولاية)، على القوم وذكر أنه للقوة الخيالية". فهنا يذكر ابن طفيل رأي ابن الصائغ في الولاية التي نسبها إلى القوة الخيالية، ويذكر بأنه أعابها، فيرجع النربوني إلى نص ابن الصائغ الذي أشار إليه ابن طفيل. وهو من رسالة تدبير المتوحد، والنص هو: "فلذلك إذا اجتمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية كأنها محسوسة، إلا أنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة، ويشاهد العجب من فعلها. وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان، ولذلك يقولون في دقائقهم: "جمعك الله وعين الجمع" لأنهم بقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصور الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها، وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائما، ظنوا اجتماعها هو السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسة بالقوة هائلة المنظر والنفس، أحسن كرامة في الوجود، ظنوا أن الغاية هي إدراك هذه، ولذلك يقول الغزالي إنه أدرك مدركات روحانية [وسمع أصواتا روحانية]، وشهد الجواهر الروحانية وعرض لعظم ما شاهد بقول الشاعر:

"كان ما كان مما لست أذكره ..."

ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم بل بالتفرغ"[58].

يقول النربوني بعد عرض هذا النص، إن ابن الصائغ أدرك بأن البلوغ يكون بالقوة العاقلة فقط، ويستدرك النربوني بأن ابن الصائغ لا ينكر بأن كثيرا من الأنبياء تنبؤوا بواسطة القوة الخيالية مع العاقلة، كما هو مبين بتنبئهم بسماع صوت ورؤية شخص أو ملاك وتنبئهم بالمثل والألغاز. ويرى النربوني أنه ما دام قد خاض في شرح هذا الموضوع، فإنه لا بد من أن يعرض ما رآه شيخه موسى بن ميمون في أمر النبوة وحقيقتها. ويذكر بالمناسبة أن ابن ميمون أخذ آراءه في النبوة من ابن الصائغ وأبي نصر الفارابي. وهي آراء تقول باشتراك قوة التخيل لدى الأنبياء كلهم. ويستثني ابن ميمون منهم النبي موسى. ونقل النربوني نصا من دلالة الحائرين هو:

"اعلم أن حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض يفيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولا ثم على القوة المتخيلة"[59].

وهنا يفتح الشارح قوسا قائلا: "انتبه إلى استعماله القوة الناطقة لا العاقلة"، ثم أخذ النربوني يشرح هذا النص.

"فالفيض من الله لأنه هو المحرك الأول. والمؤثر هو العقل الفعال على القوة العاقلة أولا ثم على القوة المتخيلة، حسب الاستعداد إما في الحلم وإما في اليقظة. وبتأثير العقل الفعال عل القوة العاقلة يدرك الأنبياء المعقولات النظرية التي ليس في طبعهم إدراكها".

ثم ينقل نصا آخر: " وقد كرروا هذا المعنى في "برشيت ربه"[60] وقالوا إن الحلم "فج النبوة"[61] وهذا تشبيه عجيب. وذلك أن "الفجة" هي الثمر بعينه وشخصه، غير أنه سقط قبل كماله وقبل أن يحين له [ذلك]. كذلك فعل القوة المتخيلة في حال النوم، هو فعلها في حال النبوة، إلا أن فيه تقصيرا ولم تصل غايتها. ولأي شيء نعلمك من كلامهم عليهم السلام[62] ونترك نصوص التوراة:

"أن يكون فيكم نبي للرب فبالرؤيا أتعرف له في حلم أخاطبه"[63].

"فقد أخبرنا تعالى بحقيقة النبوة وماهيتها، وأعلمنا أنه كمال يأتي في الحلم والرؤيا. والرؤيا مشتق من "رأى" وهو أن يحصل للقوة المتخيلة من كمال الفعل حتى

---

[58] تدبير المتوحد [نشره Miguel Asin Palacios] مدريد، 1946، ص. 24

[59] دلالة الحائرين [تحقيق حسن أتاي] مكتبة الثقافة الدينية، [القاهرة] [1972]، ص. 400.

[60] يوجد ضمن الأعمال الكبرى اليهودية مجموع يسمى "مدرش ربه" أي الشروح الكبرى التوراتية بالآرامية، و"برشيت ربه" ضمن هذا المجموع، وهو شرح لسفر التكوين.

[61] (برشيت ربه 44/17).

[62] يريد أن يقول: "لماذا نسمعك من كلامهم..."

[63] سفر العدد 6/12.

ترى الشيء كأنه من خارج، ويكو... الذي ابتداؤه منها كأنه جاء على طريق الحس[64] الخارج. وهذان ا... ...ب النبوة كلها، كما سيبين، أعني "بمرآى النبوة أو في الحلم"[65].

ويضيف النربوني، وأقول إن مثال "الفجة" يتضمن سقوط الفاكهة بجواز حد النضج، فيحدث السقوط بالتحرك. وهذا مثال بين الله به أن كلامه يزول من فم النبي عندما يشيخ لضعف القوة المحركة. ويذكر النربوني بأن ابن ميمون لمح للنبوة الحقيقية وقال في الفصل الخامس والثلاثين من القسم الثاني:

"والذي أعلمك به الآن أن كل كلام أقوله في النبوة في فصول هذه المقالة، إنما هو في صورة نبوة جميع النبيين الذين قبل موسى والذين يأتون بعده، أما نبوة سيدنا موسى فلا أتعرض لها في هذه الفصول لا بتصريح ولا بتلويح. وذلك أن اسم نبي هو عندي مقول على موسى وعلى من سواه بتشكيك [باشتراك]، كذلك الحال عندي في معجزاته ومعجزات من سواه. فإن معجزاته ليست من قبيل معجزات سائر النبيين.

"أما الدليل الشرعي على كون نبوته مباينة لكل من تقدمه فهو قوله: "أنا الذي تجليت لإبراهيم [وإسحق ويعقوب، إلها قادرا على كل شيء] وأما اسمي "يَهْوَه" فلم أعلنه لهم"[66]. فقد أعلمنا أن إدراكه ليس كإدراك **الآباء** [إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط]، بل أعظم، ناهيك إدراك غيرهم ممن تقدم"[67].

وأخذ النربوني يشرح النص، فبين أن اتصال (نبوة) موسى ليس كاتصال "الآباء" [إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط]، أي هو من الله القوي وبمقدار من الأثر كاف ليؤثر هو نفسه على القوة الخيالية. وبين أن فضيلة النبي على "الآباء [إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط] التي ذكرها ابن ميمون، تدعو إلى البحث عن فضائل الآباء، ليصل بعد ذلك إلى حقيقة أفضلية موسى على غيره. وبين أنه لا يريد أن يتناول الموضوع بتفصيل، ولكنه يريد أن يلخصه، لأنه يخاطب الذين قرأوا كتاب الدلالة لابن ميمون.

وينهج النربوني نهج ابن طفيل في خطابه تلميذا أو "أخا"، يقول: "وإنما لخصت لك رأيه في النبوة تلخيصا، وأنا ألخص لك الآن بلسانه مراتب النبوة، كما يراها هو، وأضمنها شرحي هذا [أي شرح حي بن يقظان] وأبين لك حقيقتها، حتى تتبين مقاصد

---

[64] وقف حسن أتاي عند جملة"على طريق الاحكام" وأشار في الهامش إلى ما جاء في نسخ أخرى وهو "على طريق الإحساس" ولم يختره. وقد نبه على هذا يوسف قافح، أحدث مترجم للدلالة إلى العبرية، وفضل الإحساس" أنظر: ترجمته ....ص رمز=247، هامش 17.

[65] الدلالة، ص. 402.

[66] سفر الخروج، 3/6.

[67] الدلالة، ص. 398.

ابن ميمون، وتعرف من هذا مرتبة نبينا موسى عليه السلام، لأنها أعلى مراتب النبوة".

وهذه هي المراتب كما قدمها النربوني، وقد بدأها بالمرتبة الثالثة، وهي من الكتاب الثاني من الدلالة، الفصل الخامس والأربعين، وهذه في الحقيقة هي المرتبة الأولى من مراتب النبوة، لأن الاثنتين السابقتين، لا تدلان على النبوة، بل على فضائل النبوة. وهذه المراتب كما جاءت في الدلالة هي:

"المرتبة الثالثة أن يرى النبي مثالا في الحلم، وبتلك الشرائط كلها التي تقدمت في حقيقة النبوة[68]، وفي نفس حلم النبوة ذاك، يبين له معنى ذلك المثل [و]أي شيء أريد به، مثل أكثر أمثال زكرياء[69].

المرتبة الرابعة أن يسمع كلام نبوة في الحلم مشروحا مبينا ولا يرى قائله، كما اعترف صموئل في أول وحي أتاه على ما بيناه من أمره[70] .

المرتبة الخامسة أن يكلمه شخص في الحلم [مفهوم من معناه أنه غير البشر العادي]، كما قال في بعض نبوات حزقيال: "فقال لي الرجل يا بن البشر"[71].

المرتبة السادسة أن يكلمه ملاك في الحلم، وهذه هي حال أكثر الأنبياء، كقوله: "فقال لي ملاك الرب في الحلم"[72].

المرتبة السابعة أن يرى في حلم النبوة كأنه تعالى يكلمه، كقول إشعياء: "رأيت الرب جالسا على عرش عال... وقال من أرْسِل"[73]، وكقول ميخا بن يملة: "رأيت الرب جالسا..."[74].

المرتبة الثامنة أن يأتيه وحي نبوة ويرى أمثالا كإبراهيم [في رؤياه وقت شطره الذبائح][75] لأن تلك الأمثال كانت في الرؤيا نهارا..."[76].

المرتبة التاسعة أن يسمع كلاما في الرؤيا، كما جاء في إبراهيم: "فإذا بكلام الرب إليه قائلا لا يرثك هذا"[77].

---

[68] سبق لابن ميمون أن عرض لحقائق النبوة في القسم الثاني، الفصل 36.
[69] "زكرياء" اسم سفر من أسفار العهد العتيق، ولعله أكثر الأسفار انبناء على الحلم.
[70] بين ابن ميمون ذلك في كتاب الدلالة، الفصل 44.
[71] سفر حزقيال، 4/40.
[72] سفر التكوين، 21/21.
[73] سفر إشعياء 1/6-8
[74] سفر الملوك الأول، 19/22، وسفر أخبار الأيام الثواني، 18/18.
[75] سفر الخروج، 9/15-.. 10.
[76] ذلك في الفصل 41.
[77] سفر التكوين، 4/15.

المرتبة العاشرة أن يرى شخصا يكلمه في حال من النبوة، مثل إبراهيم أيضا في [نبات] بطم "ممرا"[78] وكيشوع في يريحا[79].

المرتبة الحادية عشرة، أن يرى ملاكا يكلمه في رؤيا، كإبراهيم في وقت الإيثاق [في وقت تقديمه ابنه قربانا]، وهذه أعلى مراتب النبيين... أما هل يمكن أن يرى النبي أيضا في مرآ النبوة كأن الله يخاطبه فهو بعيد عندي، ولا تصل قوة فعل المتخيلة لذلك، ولا وجدنا هذه الحالة في سائر النبيين"[80].

ويشرح النربوني قول ابن ميمون هذا قائلا بأن فعل قوة التخيل لا تستطيع تقليد العلة الأولى، ولذلك فالله لم يخاطب إبراهيم وإنما كأنما خاطبه، وكذلك لا يمكن أن يخاطب الله سائر الأنبياء باستثناء موسى. ومخاطبة موسى لم تتم بواسطة القوة المتخيلة، ولكن بواسطة "الكروبين"[81]

وهنا يشير النربوني إلى فقرة أخرى من الدلالة، دون أن يقتبسها وهـي: "وقاعدتنا أن كل نبي إنما يسمع الخطاب بواسطة ملك إلا سيدنا موسى الذي قيل فيه: "فمًا إلى فم أخاطبه"[82] [لأنه] "من فوق الغشاء بين الكروبين"[83]، دون تصرف القوة المتخيلة[84]، لأن حكم القوة المفكرة ليس هو حكم القوة المخيلة".

ويضيف النربوني ناقلا أيضا عن الدلالة: "فبالرؤيا أتعرف له، في حلم أخاطبه"[85]، جعل الكلام في حلم فقط، وجعل للمرأى اتصال العقل وفيضه، وهو قوله: "له أتعرف"، لأنه افتعال من "يدع" أي عرف[86]، ولم يصرح بأن في المرآى سماع كلام من الله. فلما وجدت النصوص تشهد بكلام سمعه النبي، وبين أن ذلك في المرأى، قلت على جهة الحدس، إنه يمكن أن يكون هذا الكلام الذي يسمع في حلم ولا يصح مثله في المرأى، هو أن يكون الله هو الذي يخيل له أنه يخاطبه. هذا كله على جهة تبع الظاهر" [87].

ويخلص النربونى إلى أن المرتبتين الحادية عشرة والثانية عشرة خاصتان بالنبي موسى، وهو الذي يرى الله كأنه يكلمه فما لفم، أي دون أن يستعمل القوة المخيلة

---

[78] سفر التكوين، 18/4.
[79] يهوشوع 13/5-15.
[80] الدلالة، ص. 439-442.
[81] الكيروبين كائنات مجنحة على شكل حيوان تشبه الملائكة في التقاليد اليهودية.ونحن نجد في اللفظ العبري "الكيروبين" ما يقرب اللفظ العربي "المُقرّبين" وهم صنف من الملائكة الذين خصهم الله بفضل منه.
[82] سفر العدد، 4/12.
[83] سفر الخروج 22/25.
[84] الدلالة، ص. 443 .
[85] سفر العدد، 6/12.
[86] يتعلق الأمر هنا بمناقشة صرفية لغوية.
[87] الدلالة، ص. 442.

أصلا. ويضيف النربوني فقرات توراتية أخرى تأكيدا لهذا الرأي: "وأما عبدي موسى...فماً إلى فم وعينا إلى عين أتكلم معه، لا بألغاز، وشبه الرب يعاين"[88].

وقد أوضح النربوني بأن ابن ميمون أعاد النظر وعمق البحث، فرأى رأيا آخر مؤداه أن النبي موسى أدرك وتنبأ دون واسطة شخص أو ملاك، لكن من الله ذاته. واستشهد بنص ابن ميمون. "ويمكن أن يقول القائل إن كل مرأى نجد فيه سماع خطاب، يكون أول ذلك الأمر مرأى [فيرى أمثالا فقط] ثم انتهى للاستغراق وصار حلما... ويكون كل كلام يسمع على أي وجه سمع، [من أشخاص أو ملاك] إنما كان في حلم، كما جاء في النص"في حلم أخاطبه". وأما في مرأى النبوة فلا يدرك فيه إلا أمثالا، أو اتصالات عقلية تُحصِّل أمورا علمية شبه التي تحصل عن النظر كما بينا، وهو قوله: "فبالرؤيا أتعرف له". فبحسب هذا التأويل الأخير تكون مراتب النبوة ثماني مراتب، وأعلاها وأكملها أن يتنبأ في الرؤيا على التجميل [الإجمال] ولو كلمه شخص كما ذكره"[89].

ثم يستعرض النربوني الفقرات التوراتية الدالة على ما خص الله به موسى وهي كثيرة. وبعدها ينتقل إلى القسم الأول من كتاب الدلالة، الفصل السادس والثلاثين، وذلك ليقتبس رأي ابن ميمون في الموضوع :

"وبحسب هذا المعنى قيل "وكلم الرب موسى وجها إلى وجه"[90]، يعني حضرة بحضرة دون واسطة، كما قيل: "هلم نتراءى مواجهة"[91]، وكما قال: "وجها إلى وجه كلمكم الرب"[92]. وبين في موضع آخر وقال: "فكنتم سامعين صوت الكلام وانتم لا تدركون صورة بل صوتا فقط"[93]، وكنى عن ذلك: "وجها إلى وجه". كذلك قوله "وكلم الرب موسى وجها إلى وجه"، كناية عن قوله في صورة الخطاب: "ويسمع الصوت مخاطبا له"[94]. فقد تبين لك أن سماع القول دون واسطة ملاك يكنى عنه "وجها إلى وجه"[95].

ثم تناول النربوني الفرق بين رؤية النبي موسى ورؤية بني إسرائيل، وذكر بأنه شرح هذا الأمر في شرحه رسالة إمكان الاتصال لابن رشد. وأضاف أن كل هذه الاستشهادات التي قدمها ابن ميمون دليل على أن موسى لم يتنبأ بواسطة. ولم يكتف

---

[88] وهي من سفر العدد، 8/12.
[89] الدلالة، ص. 442-443.
[90] الخروج 11/33.
[91] الملوك الرابع، 8/14.
[92] التثنية، 4/5.
[93] التثنية، 17/4.
[94] العدد، 89/7.
[95] الدلالة، ص. 88.

النربوني باقتباسه من كتاب دلالة الحائرين، بل اعتمد أيضا كتابا آخر تشريعيا لابن ميمون، وهو كتاب المعارف، وهو مقدمة لفقهه الكبير تثنية التوراة[96]. خلاصة القول فيه أن نبوة موسى تمتاز عن باقي النبوات بما يأتي:

- تلقى الأنبياء رسالتهم في الحلم أو الرويا، أما موسى فإنه تلقاها في حال يقظة وفي كامل قواه، كما جاء في التوراة. (سفر العدد89/7).

- تلقى الأنبياء رسالتهم بواسطة ملاك، وبذلك كانت رؤاهم ذات صبغة مجازية أو كانت ملغزة، أما موسى فإنه عكس ذلك، لم يحتج إلى واسطة. (سفر العدد 8/7 وسفر الخروج11/33)، أو بعبارة، فإن رؤيا موسى لم تكن تجليا مجازيا بل حقيقة مجردة عن كل حبكة رمزية، كما جاء في التوراة.

- تنتاب كل الأنبياء عند رؤاهم رعشة وارتجاج بالغ، ولم ينتب موسى شيء من ذلك كما جاء في التوراة، (خروج 11/33)، وبعبارة فكما أن الإنسان لا يرتعش عند سماع قريبه، كذلك سيدنا موسى فإنه تلقى الخطاب وفهمه دون أن تفارقه طمأنينته الكاملة.

- لا يسمع الأنبياء التلقي عندما يريدون هم ذلك، أما سيدنا موسى فكان رفيق الروح القدس، وكانت النبوة تهبط إليه دون أن يكون في حاجة إلى الاستعداد العقلي أو النفسي للتلقي، إذ كان دائم الاستعداد... كما جاء في سفر العدد(8/9) وسفر التثنية (31-30/5).

وهكذا استمر النربوني في شرح هذا النص فقرة فقرة، مستدلا بكثير من التوراة، أو محيلا على فقرات أخرى من كتاب الدلالة.

ثم أنهى النربوني هذا القوس الذي فتحه تعليقا على الجملة: "وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم وذكر أنه للقوة الخيالية". وقد شغل هذا القوس نحو ورقتين من المخطوطة، قائلا: "لنعد إلى ما كنا بصدده من أمر الاتصال. قال أبو بكر: وظهر بهذا القول أن مطلوبك..."[97].

د- ملاحظات عامة

تتضمن هذه الملاحظات:

[96] "مِشْنِيه توراه" كتاب في التشريع، ألفه موسى بن ميمون، ويتكون من أربعة عشر كتابا (بابا) ، ولذلك سمي باليد القوية، وهذا يشير إلى أهميته من ناحية، وإلى عدد أبوابه من ناحية أخرى، إذ القيمة العددية لحرف "الياء" =10، و"الدال"= 4 (14 بابا). وسمي الجزء الأول منه كتاب المعارف، وطبع مرارا مع المجموع، وتوجد له ترجمة فرنسية قيمة هي:

Moise Maïmonide, Le livre de la Connaissance, V. Nikiprowetzky et Zaoui, P.U.F. Paris, 1985.

[97] رجع النربوني من جديد إلى فكرة النبوة في الورقة 17ب حيث قالك:"إن النبوة حق وانها افضل من العقل والنظر".

1- وصفا شكليا لشرح النربوني.

2- استشهادات النربوني.

3- قراءاته الخاطئة.

1- قسم النربوني- كما يتضح من ترقيم النص الأصلي، أي نص قصة حي بن يقظان- الجزء الأول من شرحه، وهو المقدمة النظرية لقصة ابن طفيل ، الى عشر فقرات، وكان يأخذ كل فقرة على حدة ليقسمها هي بدورها إلى جمل قد تقصر وقد تطول. وكان يشرح الألفاظ المفاتيح في الجملة، وأحيانا يقدم المعنى العام دون الوقوف عند هذه الألفاظ. وكان ينتقي جمله أو ألفاظه التي يشرحها، أي أنه لم يشرح النص بتفاصيله جملة جملة ولفظا لفظا. وكان أحيانا يترك الفقرات العويصة لغة أو مفهوما. وكان إذا استشهد بنص من النصوص يأخذ في شرحه أيضا، فيقسمه كذلك إلى جمل وفقرات.

2- استشهادات النربوني

بالإضافة إلى صعوبة أسلوب النربوني، يجد الباحث صعوبات جمة في استخراج استشهاداته التي تتداخل في كثير من الأحيان مع النص الخاص به، فأحيانا ينقل نصا مقتبسا دون الإشارة إلى ذلك، وأحيانا يكتفي باسم المؤلف، وأحيانا يذكر المصدر والمؤلف ويعين الجزء والفصل، وذلك عندما يتعلق الأمر بموسى بن ميمون، فهو يقول: وقال شيخنا في كتاب الدلالة، الجزء الأول أو الجزء الثاني، مع ذكر الفصل. ولم يكن دقيقا في إحالاته بالنسبة لكتب ابن ميمون الأخرى.

ومن الطبيعي أن يكثر موسى النربوني من الاستشهادات بالتوراة وأحيانا بأقوال الحكماء، وتعني في العرف اليهودي الأقوال الواردة في التلمود والمشنا.

ويلاحظ أنه أكثر من الاستشهاد بكتب ابن رشد، محيلا عليها أو غير محيل. ومن الكتب المذكورة إحالة "كتاب النفس" و"رسالة الاتصال". ونقل من كتابه "تهافت التهافت" دون إحالة. ولا شك أنه نقل من شرح ابن رشد لما بعد الطبيعة، وإن كان قد قال: قال أرسطو في كتاب "ما بعد الطبيعة". ويتضح أنه نقل من كثير من الكتب الرشدية كما يتبين من تعداد نقوله وإحالاته، ونأمل أن تتاح لنا الفرصة لإرجاع هذه النقول إلى أصولها. ونقل عن ابن الصائغ وذكر مراجعه وهي "رسالة الوداع" و"تدبير المتوحد" و"رسالة الاتصال". ونقل أو أحال على الغزالي، خصوصا كتاب "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة"، واستشهد بأقوال أرسطو، في "كتاب الحيوان"، وربما اعتمد نصوص ابن رشد في إحالته على الفيلسوف الإغريقي، كما ذكر شراحه جملة، مثل الاسكندر وتمسطيوس. ونقل كثيرا عن ابن ميمون، خصوصا من كتاب دلالة الحائرين وشرح "المشنا" (كتاب المعارف)، كما أنه أحال على شرح

ابن ميمون للفرائض. وكان كثيرا ما يلمح إلى شروحه هو، مثل شرح ألفاظ المنطق، وشرح كتاب المقاصد وشرح إمكان الاتصال، إضافة إلى شروحه الأخرى، وكان أيضا يحيل على أماكن في نفس كتاب حي ابن يقظان.

4- قراءات خاطئة

لا نريد أن نتحدث هنا عن قضية معرفة النربوني باللغة العربية، وهل ترجم هو نفسه أم كان يعتمد نصوصا مترجمة، غير أنني ألاحظ أنه في هذا النص كان قد وقع في أخطاء بعضها بسيط وبعضها خطر، بسبب اعتماده ترجمة غير سليمة، أو بسبب قراءاته الخاطئة للأصل. من ذلك شرحه للفظ "**النُبْل** بالبلوغ" في حين أن الأصل العربي هو "**النيل** بالبلوغ"(ورقة 7أ). و**الحَدّ** في جملة: " كان يعرف الألوان و**حدّها**، حيث قرأ وَحَدَها(10أ)، و**النظر** الذي يعني العلم، فهم أنه **النظر** الذي يعني الإبصار(11ب)، وفهم لفظ تفصيل أي الدرس المدقق، بمعنى الفصل والتفرقة (5أ).

غير أن خطأه الفادح في هذه الفقرة هو شرحه الجملة المشهورة "ليس في الثوب إلا الله" (5ب)، إذ فهم المترجم **الثوب** بمعنى **الثواب**.

وقد اعتمد النربوني هذا الفهم خصوصا وأن له أصولا في الفكر الأرسطي الذي يرى أن الأفعال الإنسانية مرتبطة باللذة، وأن العقل هو أحد هذه الأفعال. ولا شك أن النربوني كان قد اطلع على شرح ابن رشد لأخلاق نيكوماخ. ولم يكن هذا التفسير الذي فسر به النربوني القولة غريبا عن التقاليد اليهودية التي ترى أن **ثواب الفريضة في الفريضة نفسها، وجزاء التوراة في التوراة**. وقد تعرض ابن ميمون نفسه إلى هذا الموضوع[98].

ويتضح من شرح النربوني أنه لم يكن يعرف كل كتب الغزالي، مع أنه اهتم به كثيرا، إذ يقول في كتاب **المقصد الأسمى**: "أظن أنه **كتاب المقاصد**"، مع أنه شرح هذا الأخير (18ب). كما أنه لم يستطع تمييز النص القرآني الذي تضمنه آخر مقدمة ابن طفيل: "وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"[99] (الورقة 19ب)، إذ يقول إن ابن طفيل يرمز بهذا إلى القسم الأول الذي يصف كون حي بن يقظان. فهل قصد في شرحه أن لا يذكر اسم القرآن؟ لا أعتقد ذلك، لأننا تبينا من خلال نصوص عديدة تصفحناها أو درسناها في الترجمات العبرية، وكانت تتضمن نصوصا قرآنية كثيرة، أن المترجمين ما كانوا يتبينون أنها آيات قرآنية، وما كانوا يجشمون أنفسهم عناء التحقق منها.

---

[98] G. Vajda, Comment le Philosophe juif Moise de Narbonne commentateur d'Ibn Tufayl comment-il les paroles exatiques « Šaṭahât des Soufis ?, Madrid, 1964.

[99] سورة ق، الآية 36.

وفَهْمُ النربوني أو المترجم، إذا كان هناك مترجم، " **الثوب بـ الثواب**"، يدل على مدى معرفة مفكري اليهود إذ ذاك بالإسلام، إذ لا شك أن فهمهم له، خصوصا هؤلاء الذين لم يعايشوه في المشرق أو في شبه الجزية الإيبيرية، كان قاصرا ضعيفا كما أشار إلى ذلك G. Vajda في المقالة المذكورة أعلاه.

هذه قراءة في شرح موسى النربوني المخطوط لقصة حي بن يقظان لابن طفيل، وهو شرح ذو أهمية قصوى من كثير من الوجوه: من وجهة التأريخ للعلم، ومن وجهة التلاقح الحضاري المثمر الفعال، ومن وجهة التذكير بالفعل الحضاري الإسلامي المتفتح الذي يعطي ويأخذ، وللتنبيه على تراثنا الغني العريق المتعدد المشارب والمآخذ الذي يجب أن نعود إليه، وأن نفيد منه، وأن نكون نحن أصحاب الإرث، من يعرّف به ويبين عمقه التاريخي وامتداده الحضاري.

قدمت الفصول السابقة نماذج من تأثير الفكر العربي الإسلامي في الفكر العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ونختم بنموذج معبر عن مدى وجود الطوائف اليهودية في طول وعرض العالم الإسلامي انطلاقا من الأندلس وإلى بلاد فارس، وهذا ما تمثله رحلة ابن يمين التطيلي.

رحلة ابن يونة الأندلسي الططيلي[1]

لم يعرف الكثير عن الرحالة بنيامين الططيلي، وهو رحالة يهودي من الأندلس. ولد بتطيلة حوالي 1130 م. وجل ما يعرف عنه مستقى من رحلته هذه أو من مقدمة قصيرة وضعها أحد نساخ الرحلة لعله كان قريب العهد من زمانه. وهذا نص هذه المقدمة:

"هذا كتاب رحلة الربي بنيامين بن يونة الططيلي[2] النباري[3] الذي جاب المدن العديدة البعيدة، وسجل ما شاهده في الأمصار التي مر بها عياناً أو مما نقله عن الثقاة ذوي الأمانة المعروفين لدى يهود أسبانيا. وقد أورد أسماء مشاهير العلماء والرؤساء [اليهود] في الأماكن التي زارها. وعاد بمعلوماته هذه إلى قشتالة سنة 933[4] العبرية[1173م/569هـ]. والربي بنيامين من الثقاة العارفين بالتوراة. وقد أثبت التمحيص والتدقيق صحة ما أورده، ودل على صدقه وأمانته. وهذا بدأ حديثه..."[4]

ويشك مترجم الرحلة إلى العربية، عزره حداد، في أن يكون الرحالة من الأسماء اللامعة في علماء اليهود الذين ظهروا في أسبانيا العربية والمسيحية في القرن الثاني عشر. ذاك أنه لم يعرف إلا بهذه الرحلة دون أن ينسب في العلم، واهتمامه بالعلم والعلماء في الرحلة يعتبر عارضا وغير مدقق، فلم يحقق في أسماء العلماء، وقد أوردها في غالب الأحيان بالاسم الشخصي. ولم يهتم بتآليفهم ولم يورد منها نقولا على عادة أعلام بني جلدته. فما كان بنيامين، في نظر المترجم، إلا "وجيها من وجهاء اليهود في قشتالة، بل تاجرا تعنيه الشؤون الاقتصادية، بدلالة هذا الاهتمام الفريد الذي يبديه في الأحوال التجارية للبلدان التي زارها أكثر من اهتمامه بالعلماء الكبار الذين

---

[1] نشر البحث في سلسلة ندوات ومناظرات رقم 110، الرحلة بين الشرق والغرب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، من الصفحات 177إلى 299.

[2] "نسبة إلى تطيلة Tudela البلدة المعروفة في شمال أسبانيا. تبعد مسافة 78 كم. عن سرقسطة، على الضفة اليمنى لنهر إبرة Ebro".

[3] "نسبة إلى نبارة أو نبرة Navarre"

[4] النص من ترجمة عزره حداد، رحلة ابن يونة الأندلسي إلى بلاد الشرق الإسلامي (للرحالة الربي بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي 561هـ - 569هـ)، ترجمها وعلق على حواشيها وكتب ملحقاتها عزره حداد، تصدير المؤرخ الكبير عباس العزاوي، راجعها وضبط نصوصها وقدم لها الدكتور رحاب خضر عكاوي، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، ط. أولى، 1996/1461، ص.48. والهامشان أعلاه منه. وسنتحدث عن هذه الترجمة فيما بعد. أما الطبعة العبرية التي سنعتمدها في هذا البحث فهي"

ספר מסעות ר' בנימין מטודילו, אלעזר הלוי דר' גרינהוט בירושלם ו מרדכי הכהן אדלער בלונדון, פרנכפורת , 1904. (كتاب رحلة بنيمين التطيلي، إلعزر اللاوي گرنهوط، القدس. ومردخاي هكوهن أدلر، فركنفورت، 1904. (ج 1 نص عبري وج 2 ترجمة ألمانية).

عرفهم في أثناء تجواله"[5]. وهو في رأي المترجم، تاجر رحالة مع إلمام بالتوراة والتلمود. والإلمام بهذين هو الذي كان يميز بين الأمي والمتعلم إذ داك.

ورحلة بنيامين كانت بدافع شخصي وجهته الشرق الإسلامي بالدرجة الأولى. لذلك فتفاصيل الرحلة لم تدقق إلا في أحوال هذا الشرق، في إنتاجه وعمرانه وتجارته وتاريخه وأحوال يهوده. وبقدر ما وسّع القول في أحوال الشرق، بقدر ما أوجز في حديثه عن طوائف ذات بال في بعض مدن أوروبا الجنوبية، مع أهميتها علما ومالا، بل اكتفى في الحديث عن بعض مدن الغرب بنقول سماعية لا غير. ومع هذا التركيز على الشرق الإسلامي، فالرحلة مصدر فريد لكثير من الأحداث، مما رآه فعلا أو سمعه من الثقاة. وقد أكدت رواياتِه مصادرُ أخرى، واعتبر هو المصدر الفريد في كثير مما روى[6]. وأصبحت رحلته "معتمد المؤرخين وأصحاب الحوليات واليوميات وكتاب الأنساب من اليهود منذ القرن الثالث عشر..."[7]، وصارت الرحلة بعد ترجمتها إلى عديد من اللغات الأوروبية مصدرا في التاريخ والجغرافيا، تفيد في أحوال اليهود وغير اليهود في ذلك العهد، كما أصبحت مصدرا للرحالة الغربيين الرواد ممن اتخذ وجهة الشرق، وكذا لعلماء الآثار والمنقبين الذين توجهوا نفس الوجهة، وخصوصا أولئك الذين اهتموا بالعراق.[8]

لم يهتم بنيامين بذكر تواريخ رحلته، وهو أمر كان يحرص عليه الرحالة المسلمون، وجاء تاريخ نهاية الرحلة في المقدمة القصيرة التي وضعها الناسخ المجهول، وهو سنة 933[4] العبرية[1173م/569هـ]. وافترض المترجم تاريخ البداية اعتمادا على أحداث ووقائع ذكرها الرحالة، واحتسبها في حدود سنتي 1165/561- 1173/569، "وأنها استغرقت ثماني سنوات، فيكون قد سبق ابن جبير بنحو 18 سنة، وماركو بولو الرحالة البندقي (1254-1324) بأكثر من مائة سنة، وابن بطوطة بمائة وستين عاما"[9].

---

[5] مقدمة الترجمة، ص. 23.

[6] مردخاي ماركليوت، موسوعة أعلام اليهود، ج.1، عمود 273. (אנציקלפידיה לתולדות גדולי ישראל, כרך ראשון, יהושע אורנשטיין, הוצאת "יבנה" בע"ם תל- אביב, 1986 (ע. 273)).

[7] عزره حداد، ص. 30-31.

[8] نفسه.

[9] عزره حداد، ص. 30.

طبعات الرحلة وترجماتها

طبعت الرحلة طبعات كثيرة، فصدرت أول طبعة عبرية في قسطنطينية سنة 1543، وفي إيطالية سنة 1556، وفي Fribourg1583 وليدن 1663، وأمستردام 1698 و1734، ووارسو 1844، وLemberg 1859، ثم توالت طبعاتها.

ترجمت الرحلة إلى اللاتينية ترجمة أولى بعناية الإسباني Benito Arias Montano, بعنوان Itinerarium Benjamini Tudelensis. وطبعت أول مرة بـ Anvers سنة 1575، ثم أعيد طبعها في هلمستد سنة 1636، وفي ليبسك سنة 1664. وعن هذه الترجمة نقلها إلى الإنـجليزية Purchas [1]، وعنها أيضا نقلها Bergeron إلى الفرنسية سنة 1673[2] . وأعاد ترجمتها إلى اللاتينية Constantin l' mpereur ونشرها مع طبعة Feibourg 1583 العبرية. ثم ترجمت إلى لغات أخرى منها الهولاندية والألمانية والإسبانية [3].

ترجم الرحلة من العبرية إلى العربية عزره حداد، وهو يهودي عراقي، ووقع مقدمته في "المدرسة الوطنية - بغداد سنة 1945".

بدأ مقدمته قائلا:"هذا كتاب "رحلة بنيامين" أقدمه إلى الناطقين بالضاد تلبية لرغبة أبداها عدد من إخواني أدباء العراق ومؤرخيه، لما احتوته هذه الرحلة من معلومات مهمة عن أحوال العالم عامة والشرق الإسلامي خاصة، في عصر من أخطر العصور التاريخية في الشرق والغرب- القرن السادس للهجرة والثاني عشر للميلاد- ما يجعلها في مصاف أهم الرحلات القديمة وأوثق المصادر التاريخية" (ص.10).

تناول المترجم في مقدمته الغنية أهمية الرحلات، وعرض للجغرافيين المسلمين وروادهم في القرون الوسطى، والرواد اليهود، أسماء ومؤلفات، والحجاج المسيحيين في نفس الفترة، ثم خص فقرة ببنيامين التطيلي ومسار الرحلة وتاريخها وقيمتها وحال الشرق مدة الرحلة، فطبعات ومخطوطات وترجمات الرحلة، فالمشاكل التي اعترضته وهو يترجم بل يحقق الرحلة. ثم ختم المقدمة بببليوغرافيا غنية ومتنوعة.

ترجمة الرحلة في أسلوبها العربي جيدة بقلم ضليع في اللغة العربية. ولا يشعر القارئ مطلقا بأن ما يقرأه هو نقل من لسان إلى لسان. والترجمة هي حقا هنا، تحقيق

---

[1] Purchas 's Pilgrims, London, 1625.

[2] Collection de voyages faits principalement en Asie, dans les XIIe, XIIIe, XIVe, XVe siècles, (La Hay, 1735 et Paris 1830)

[3] أنظر ترجمات الرحلة في مقدمة ترجمة عزره حداد، ص, 37-38.

دقيق في الأحداث والوقائع والتواريخ وأسماء الأعلام والأماكن ووضع المقابل الأجنبي لاسم الموقع، ووضعه في مكانه الجغرافي المعاصر. وهي أيضا تصحيح لمعارف بنيامين التوراتية عندما ينسب أماكن إلى ما ذكر في التوراة خطأ، أو عندما يتحدث عن أحداث نقلا وسماعا. وهوامش الترجمة غنية إلى حد الشبع، مع استحسان هذا الفعل هنا. وألحق عزره حداد نص الرحلة بفوائد هامة تتعلق بالسامريين والقرائيين، وهما مذهبان يهوديان، كان لهما الأثر الكبير من الوجهة العقدية والمعرفية. ثم تحدث عن علماء اليهود ورؤسائهم في بغداد في القرن الثاني عشر، وختم بـ "فتنة داود ابن الروحي" وهو متنبئ ظهر حوالي سنة 1160، في خلافة المقتفي لأمر الله العباسي.

لم يأت هذا الملحق نساجا في الكتاب، وإنما هو مادة وردت في الرحلة فرأى عزره حداد ضرورة التفصيل فيها لأهميتها في تاريخ التهود في المنطقة. ونتعدى الحديث هنا عن الفهارس.

قراءة في رحلة بنيامين التطيلي

قطع بنيامين في رحلته هذه ثلاث قارات هي إفريقيا وأوروبا وآسيا. وزار فيها 183 مدينة وموقعا بدأها بمدينة سرقسطة وأنهاها بروميا. وتفاوتت مادته في أوصافه بين العديد من الصفحات وبعض الكلمات، فقد أطال الوصف والإخبار في بعضها مثل روميا والقسطنطينية وبيت المقدس وبغداد (أكثرها مادة) والعمادية ونيسابور ومصر (القاهرة) والأسكندرية. وكانت المادة وسطا في بعضها، مثل مرسيليا ودمشق وخوزستان. ولم تتعد كلمات في مثل حديثه عن "المدين" حيث اكتفى بـ: "وهي تبعد مسير يومين عن حلب" (ص.121). وجاء حديثه عن بعض المدن والمواقع سماعا لا أقل ولا أكثر، مثل ما ذكر عن الصين والتبت وألمانية وروسية.

وتضمنت مادته موقع البلد، ووصف بنيانه وآثاره، وعادات أهله وعيوبهم ومحاسنهم، وإنتاجهم الفلاحي وتجارتهم، ونظم الحكم وذكر الحكام المعاصرين، وذكر الكوارث بل والأساطير والأحداث التاريخية، مثل ظهور ثائر أو تغيير سلطان أو منافسة عوائل سياسية.

أما مادته في اليهود واليهودية فضمنها أعداد اليهود وصنائعهم ومهامهم لدى الحكام، ووصفَ الطوائف وذكرَ رؤساءها وعلماءها ومذاهبها وأعيادها ومنافساتها وما وقع لها من أحداث مفرحة ومحزنة. وذكّر بتواريخها القديمة والقريبة. كما ذكر الكثير من الآثار اليهودية، مزارات ومقابر وعمرانا. وكان في كثير من الأحيان يقرن بين مدينة أو موقع وما جاء في التوراة وحتى في التلمود، دون أن يصيب الحقيقة في كثير من هذه الأسانيد. ونحن نقسم مادة الرحلة إلى قسمين كبيرين: قسم أول، نستخرج فيه ما يتعلق بمشاهداته العامة التي لم يخص بها اليهود، وقسم ثان بأخبار نستخرج فيه ما يتعلق بأخبار اليهود وآثارهم.

القسم الأول : المشاهدات العامة موقع البلد

ذكر بنيامين مواقع أربع وخمسين مدينة في أماكنها من الرحلة كالآتي:

سبع عشرة مدينة على الأنهار، وهي:

أنطاكية وحماة على ضفاف نهر "فور" أو نهر يبوق. طبرية وقادس على الأردن. رأس العين عند نهر الخابور. جزيرة ابن عمرو والبصرة على نهر دجلة. الرحبة وقرقيسيا ومرقد حزقيال على شاطئ الفرات. الأنبار، وهي فومبديتا على نهر

دعة. طبرستان وخبوة ونيسابور على نهر غوزان (سفيدرود). أسوان في طرف الصحراء عند شواطئ نهر فيشون المعروف بنهر النيل. وكذا مصر البلدة القديمة على شاطئ نيلوس المعروف بالنيل. ثم باريس على ضفة نهر السين.

وثلاث مدن بـ "على مسيرة"، وهي: جنوة، "تبعد عن مرسلية مسيرة أربعة أيام بحرا". وصرفندة التابعة لصيداء، "وتبعد مسيرة يومين ونصف يوم عن صور الجديدة". العمادية، "على مسيرة يوم من تخوم بلاد العجم".

وخمس عشرة مدينة على ضفاف البحر، وهي:

طركونة ومرسيلية وبرنديزي وأوطرنت وتراني وأناطوليكه وليبنتو ونغروبنت ويابشتريت وأرميروس وأبيدر وسلمسة (ترشيش) وعكا وحيفا وعسقلان الجديدة وجزيرة مدلي.

وثلاث مدن بـ "تبعد عن البحر"، وهي:

مونبلييه، تبعد نحو الفرسخين عن الساحل. نوغرس، وهي على بعد ثلاثة أميال من البحر على ضفاف نهر رودي Rhone (Rhodanus) العظيم. وبيزة، وتبعد عن البحر زهاء أربعة أميال.

ووصف الموقع بالبداية أو النهاية أو الأقصى لتسع مدن هي: لوكة "أول إقليم في الأنبردية". وأرته "حيث تبدأ مملكة مانويل ملك الروم". وشينون بوتامس "وعند هذه المدينة تبدأ حدود أفلاجونية". وخولام "أول بلاد المجوس. " ومسينة "هي أول جزيرة صقلية، موقعها عند مضيث لونير الذي يفصلها عن قلورية (كلابرية)". وجزيرة قرقو "وعند هذه الجزيرة تنتهي مملكة صقلية". والصين "في أقصى المشرق ووراءها البحر المتجمد". و قوص "موقعها في أقصى الحدود المصرية".

ووصف خمسا بالمتاخمة أو على الحدود، وهي: "قوريقوس "المتاخمة لبلاد أرمنية". والموصل و نهر سم "تتاخم بلاد العجم". وسمرقند "البلدة المتاخمة لمملكة [العجم]". والرقة "على الحدود الفاصلة بين بلاد الترك وشنعار (العراق)".

ووصف مواقع أربع مدن كالآتي:

نابلس في جبل غفرايم تتوسط جبل جرزيم. وجبل وجبلة في سفوح جبال لبنان. وزبيد موقعها في إقليم تلسار الوارد ذكره في التوراة. و مالفي في مقاطعة أفولية.

وصف المـــــدن

نسب بنيامين مدن ومواقع زياراته إلى بُناتها، وذكر مراتبها (إمارة مثلا). ووصفها بمثل: "جميلة" و"كبيرة" و"واسعة الأرجاء"، أو "مهجورة". وبـ "بلدة

تجارية" و"ثغر تجاري" و"ذات مرسى جيد". وذكر ما بها من الأسواق والفنادق، وأنواع التجارات التي تصرف بها، والتي هي مقصد التجار وموقعها التجاري وبمن تتواصل تجارة. وتلك التي يتجمع فيها الحجاج النصارى ومنطلق القوافل والمضارب. ووصف طرقها ومسالكها، وأشار إلى مقاسات مساحاتها وتخومها، ووصف بدائع مجسماتها وحجارتها ورخامها وما بها من نقوش وكتابات قديمة. وذكر ما بها من رياض وبساتين وضيع، وما تنتجه من غلل، بل ما يستخرج من بعضها من لؤلؤ. وعدّد الأنهار وتفرعاتها والتي تصلها السفن. ووصف العامر والخراب من المدن، وذكر منها ذات الهواء الجيد وذات الهواء الرديء. وذكر ما يصيبها من أوبئة. وأشار إلى مواقعها وأين، أبين الجبل والبحر؟ أيكتنف البحر نصفها ويحيط البر نصفها الآخر؟ أم هي ملتقى البحار؟ أم غمر منها البحر ما غمر أم هي على رأس جبل. وذكر ذات الخصوبة وذات الجذب والقحالة. وتحدث عن الآبار ومنابع المياه وطرق توصيلها إلى البيوت، وتلك التي يوزع ماؤه على بيوت الخاصة بقناطر تمر بالأسواق والأزقة، وذكر المدن التي لا يسقيها نهر أو ماء جار بل تكتفي بالمطر وتجمعه في جُبٍّ، وتلك التي لا ينزل فيها مطر ولا تتساقط فيها ثلوج. وذكر الحامات الحارة وأماكن الاستشفاء بها، وذكر منابع لبترول أيضا. وتعدت أوصافه أحينا المدن إلى ضواحيها وقراها ومدنها المجاورة وما يحيط بها من تضاريس.

وذكر حصون المدن وأبراجها المحصنة ومناراتها المشهورة، كمنار الأسكندرية. وعدد القصور والمنشآت العسكرية، ووصفها وصفا دقيقا، وقدر مساحاتها وعدد تماثيلها ومادة إنشائها. ووصف رسوم القصور والكراسي والعروش. وذكر الهياكل والمزارات والمقابر وأماكن العبادات والمعجزات الخاصة والمشتركة، بما فيها أماكن العبادات المجوسية والوثنية والمحارق. ووصف بنيانها وحيطانها ومواد بنائها، وقدر مقاساتها. وأشار إلى مزولات المساجد وشماساتها(الساعات الشمسية). ونسب هذا العمران إلى بُناته الأوائل من قادة الشعوب ومن بني جلدته والقياصرة. وذكر الملاعب والمصانع والقناطر والمجامع والمدارس، من ذلك مدرسة أرسطو أستاذ الأسكندر، في الأسكندرية، التي قال فيها: "كانت مؤلفة من عشرين قسما يقصدها طلاب العلم من جميع أنحاء العالم لدرس فلسفة أرسطو. وبناؤها واسع جميل، معقود على أساطين من رخام". (ص. 177). كما ذكر من المدن ما كان حواضر كرسي السلطة، أسلامية أو نصرانية أو يهودية. وذكر سكان هذه البلاد والعنصر الأغلب فيهم وبما يتحدثون وأنواع الحكم فيهم وأديانهم وعاداتهم وبعض تاريخهم الحقيقي أو المتخيل. ومن الطبيعي أن هذه الأوصاف لم تأت عنده في كل المدن التي زارها إنما ذلك يتفاوت تبعا لما توفر للرحالة عندها.

أوصاف أهل البلد وعاداتهد

اهتم بنيامين بالـ ... وجدا بأحوال الناس، وجاءت ملاحظاته مشاهدة وسماعا كما يأتي: فاهل "جنوة" أهل سيطرة على البحار، جوابون فيها بسفنهم المعروفة بـ "غاليش" [الحراقات]، وبها تجري أعمال القرصنة عل الروم والمسلمين، فيعودون إلى جنوة بأسلاب وغنائم وفيرة. وأهل "بيزة" قوم أشداء يخلعون طاعة الملك، ويمنحونها شيوخا ينتدبونهم للحكم. تجار لا يشتغلون بالزراعة بل يبتاعون كل ما يحتاجون بالمال، يقيمون في الجبال الشاهقة والصخور السامقة، وهم أشداء لا يقدر على حربهم أحد. وسكان "أفلاجونية" Wallachia خفاف الحركة كالظباء، يسكنون الجبال ومنها ينحدرون للغزو والسلب، لا يقدر أحد على مقاومتهم ولا تخضعهم الملوك. وأسماؤهم شبيهة باليهودية، ويعدون اليهود إخوانا لهم، يسلبونهم في غزواتهم ولا يقتلونهم عكس ما يفعلون مع الروم. وأهل "القسطنطينية" يعيشون بنعمة وترف، لهم حذق في العلوم اليونانية. والروم في "القسطنطينية" أغنياء كثيرو المال والذهب والجواهر، حللهم زاهية من حرير مقصب بالذهب وسائر المعادن النفيسة، وكأن كل واحد منهم أمير. وهم يستأجرون من يخدمهم. وتقيم طائفة "جبلة" في سفوح جبال لبنان، وهم الحشاشون، يتضامنون فيما بينهم لا يحيدون عن تعاليم شيخهم ويضحون بالنفيس من أجله، ويفتكون بالملوك والأمراء إذا اقتضى الأمر. ونزاعهم مع النصارى من الأفرنج وأمير طرابلس الشام دائم مستمر. وطائفة الدروز، التي تبعد عشرة أميال عن "صيدون"، في خصام مستمر مع أهل صيداء، يعتصمون قمم الجبال وشعاب الصخور، يتسلقون الجبال بخفة غريبة، يعتصمون بها، فلا يقدر أحد على مناجزتهم بنجاح. ولا يطيعون ملكا أو أميرا. إباحيون ينكح الرجل منهم ابنته. ويحيون عيدا سنويا، يجتمعون فيه، يأكلون ويشربون، ويستبيح بعضهم نساء بعض. ومعاملة هؤلاء لليهود حسنة[1]. وأعراب "شفياثيب" (في أرض اليمن) يعيشون عيشة بدوية، يبيتون في الديام، لا يعرفون بناء البيوت، دأبهم الغزو في أراضي اليمن. وتسكن "نهاوند" التي تقع عندها أرض الملاحدة، طائفة يعتصم أتباعها بالجبال المنيعة، ويقيم بينهم يهود يسكنون الجبال ويرافقونهم في غزواتهم وحروبهم. وهم أشداء لا يقدر أحد على قتالهم. وكفار الترك المقيمون في أراضي "نيسابور" كثر، وهم بدو يعيشون في الصحراء، لا يأكلون إلا اللحم النيئ، لا يفرقون بين الطاهر وغير الطاهر من الحيوان. لا يأكلون الخبز ولا يشربون الخمر. وأنوفهم ثقبان صغيران يتنسمون بهما

---

[1] يعلق المترجم على هذه الملاحظات بقوله: "فرقة الحاكمية الدهرية الدروز. نعتقد أن بيامين أول رحالة أوروبي أشار إليهم. أما النقائض التي يذكرها عنهم فيشاركه بها جميع من كتب عن الدروز من المتقدمين. وهذه المثالب والتشنيعات مصدرها جهل أكثر من كتبوا عن الدروز بحقيقة معتقدهم. وغني عن البيان أن الدروز اليوم براء من مثل هذه الأمور. فهم يتصفون بجميع المزايا العربية، وعندهم جميع الاعتبارات والحدود الأخلاقية التي عند غيرهم"، (ص.90-91، هامش 3).

الهواء. وهم واليهود صفاء ووئام. وأغلب سكان "جزيرة قيس" دلالون ووسطاء بين التجار. وسكان "خولام" سودو البشرة، مشهورون بالأمانة والصدق في الأخذ والعطاء. والفلاحون منهم يخططون مزارعهم فيعرف كل منهم حدود أغراسه. والزنوج سكان "أسوان" المقيمون على "مخرج نهر النيل" عليهم ملك يدعى "سلطان الحبش"، وهم متوحشون يشبهون الحيوان بجميع الوجوه. فطعامهم الحشائش النامية على شاطئ النيل، ومناخهم شديد الحر، لذا يعيشون في الأراضي المكشوفة، عراة الأبدان. وعاداتهم مستقبحة تخالف سائر أحوال البشر. فهم يطأون من النساء أخواتهم أو أية امرأة تتيسر لهم. وإذا خرج أهل السودان حملوا معهم الخبز والزبيب والتين، فيجتذبون الزنوج ويرغبونهم حتى يتبعوهم، ثم يبيعونهم في أسواق النخاسة بمصر وما جاورها من البلدان. وهؤلاء هم السودان من بني حام. وجرت العادة عند أهل "جنوة" إقامة أبراج، من أعاليها تدور رحى المعارك بين الأهلين إذا حدث وتعاركوا. ويتخذ أهل "فوزولى" دواءهم من الزيت المسمى بتروليوم، ويتدفق ينبوعه الحار من باطن الأرض فيطفو على سطح الماء، ومنه يصنعون ذاك الدواء. وفي ظاهر القصر الملكي في " قسطنطينية" تقام الألعاب الملكية في الملعب المعروف إيبودرومي، وذلك في عيد الميلاد، حيث يقدم اللاعبون من جميع أنحاء المعمور، فيعرضون أعمالهم الباهرة والسحريات العجيبة. وفي هذا الملعب أيضا تتصارع "ضروب الحيوان من ضوار وسباع ودببة ونمور وحمر وحشية وطيور جارحة مدربة، بحضرة الملك والملكة. وهذا لا نظير له في مكان آخر في العالم". ولا يشرب الأهلون في "حلب" إلا مياه المطر، وفي كل دار من دورهم بئر تسمى "الجب" تجمع فيها مياه المطر لهذا الغرض. وغواصو "القطيف" يحضرون إلى مغاص الجوهر المعروف بالدر في منتصف شهر تشرين، ويربطون حول أحقائهم الحبال فيغوصون في الماء طلبا للمحار، يخرجونه ويفتحونه فيجدون الدر في جوفه. والمحار هذا هو نتاج قطرات المطر الكبيرة تتساقط على سطح الماء، في 24 من شهر نيسان من كل عام. وفلاحو "خولام" يخططون مزارعهم فيعرف كل منهم حدود أغراسه. ومن عادات أهل "خولام" أنهم لا يوارون موتاهم التراب، بل يضمخونهم بأنواع الأطاييب والعقاقير ويوصدون عليهم صناديق حتى تستحكم يبوستهم فيلتصق الجلد بالعظم، فيظل لهم مظهر الأحياء، وبذلك يحتفظون بموتاهم مدة طويلة. ويمتطي الذي قدم نفسه قربانا من أهل "جزيرة كندي" حصانا مطهما تحوطه جماهير غفيرة، تضرب الطبول والأنفار، وترافقه حتى يلقي بنفسه في حفرة النار بين التسبيح والتهليل. وبعد ثلاثة أيام يحضر كهنة المجوس إلى أهل المحروق يوصونهم ليعدوا البيت إعدادا حسنا، انتظارا للميت الذي سيعود لإملاء وصيته بحضور بعض الشهود من أهل البلد، ويحضر الشيطان في الساعة المضروبة بهيئة الشخص المحروق، فيبادر أهله وخلانه إلى السؤال عن حاله في الآخرة، فيجيب على سؤالهم بأنه بخير، ويخبرهم بأن أصحابه في

الآخرة يرفضونه في زمرتهم إذا لم يوف ما عليه من ديون، ثم يذكر للحاضرين ما عليه من ديون وكيف تجب تأديتها، وكيف يجب عليهم أن يوزعوا التركة على الأبناء، والشهود يكتبون كل ذلك ثم ينصرف. ويجري كل هذا بتخطيط من المشعوذين. وفي " بلرمو" جرت عادة الملك أن يخرج برفقة نساء قصره، إلى بحيرة فيها من ضروب السمك الكثير للنزهة، بقوارب أنيقة موشاة بفضة وذهب.

ديانة أهــل البلد

واهتم الرحالة أيضا بالأديان، وهكذا أشار إلى سكان "أفلاجونية" Wallachia المعروفين بـ "الفلاق"، وقال إنهم لا يعترفون بالنصرانية، وهم ملاحدة لا دين لهم، وأسماؤهم شبيهة بالأسماء اليهودية، ويعدون اليهود إخوانا لهم، يسلبونهم في غزواتهم ولا يقتلونهم عكس ما يفعلون مع الروم. وذكر بأن أهل "القسطنطينية" الروم لا يدينون بالطاعة للبابا المقيم في رومة، وبيعة تيوصوفية المعروفة عندهم هي كرسي بابا الروم. وتقيم بظاهر "جبلة" في سفوح جبال لبنان، الطائفة المعروفة بالحشاشين، وهم زنادقة لا يؤمنون بدين محمد، ويتبعون تعاليم شيخهم قرمط. وطائفة "الدروز"، لا دين يعرف لهم، ومن عقائدهم السقيمة أن الروح الزكية إذا فارقت الجسم عند الوفاة حلت في جسم طفل آدمي يولد في تلك اللحظة، أما الروح الشريرة فتحل في جسم كلب أو حمار أو ما شاكل. ولا تؤمن طائفة "نهاوند" التي تقع عندها أرض الملاحدة بدين الإسلام، ويطيعون شيخ الحشاشين. و"كفار الترك"، وهم جماعات لا حصر لها من البدو يعيشون في الصحراء في مقاطعة نيسابور يعبدون الهواء. وفي "خولام"، أول بلد المجوس، عباد الشمس والكواكب من أبناء كوش، وهم يعبدون الشمس والنار، يهرعون في كل مطلع فجر إلى معابدهم، البعيدة بنصف ميل من البلد، فيستقبلون الشمس المشرقة سُجَّداً. وفي معابدهم صنم على شكل قرص من الشمس يدور بحيلة سحرية، فيسمع لدورانه ضجة عالية، ويخرون له على وجوههم ويحرقون أمامه البخور. وأهل"جزيرة كندي" كلهم من عباد النار المجوس. ولهم معابد منتشرة في أنحاء البلاد عليها خدمة كهان من أمهر السحرة والمشعوذين. يتصدر معابدهم صنم أمامه حفرة تتأجج نارا دوما. وهذه النار مقدسة، ويسمونها "إلهوتا". وكثيرا ما ينذر الوجهاء والكبراء أنفسهم للحرق بها بكامل رضاهم، وذلك في مهرجان عظيم يستعد له من عزم على فعل ذلك، فيهنئه المهنئون ويطوّبونه ويبشرونه بالسعادة الأبدية. وفي "بابل" بقايا أتون النار الذي طرح فيه حننيه وميشائيل وعزريه على مقربة من قصر بخت نصر. وفي "نهر سمره" المتاخمة لبلاد العجم، كنيس كبير لليهود وجامع للمسلمين، وهؤلاء يجلون المقام ويؤمونه لإقامة الصلاة فيه. وهم واليهود على صفاء وولاء. وفي الكوفة مسجد كبير للمسلمين، في رحبته "مرقد الإمام علي بن أبي طالب صهر نبيهم محمد، يحجونه للزيارة والتبرك".

وصف نظم الحكم

وخص بنيامين بعض العناية لنظم الحكم التي وجد عليها البلاد أو تلك التي عرفتها البلاد تاريخا. وهكذا وجد أن الذين يحكمون "جنوة" شيوخ ينتدبهم الأهلون للقضاء ولا يحكمهم الملك. وكذا يفعل أهل "بيزة". ومرتبة "كابوة" في نظم الحكم إمارة. و"قسطنطينية" المدينة الكبرى هي "قاعدة دولة الروم المعروفين بالإغريق، وهي كرسي مملكة مانويل الانبراذور، وباسمه يحكم البلاد اثنا عشر أميرا يأتمرون بأمره، وكلهم يملك القصور المنيفة والقلاع الحصينة في قسطنطينية أو في المدن التي يحكمها. ولكل من هؤلاء الأمراء لقب خاص بهم، فأولهم يلقب فريفوستوس والثاني ميغس دمستقس والثالث دومينوس والرابع ميغس دوقس والخامس اقونمس مغنس". ويحكم "أنطاكية" الأمير بهمند بواتقين الملقب بوبة. ويحكم "جبيل" سبعة من أمراء جنوة يرأسهم الأمير يليان [وليم] إمبرياكو. وسلطان "مصر" من الشيعة العلوية أتباع أمير المومنين علي بن أبي طالب الخارجين على سلطة أمير المزمنين الخليفة العباسي الذي يحكم في بغداد. وبين الملكين منافسة دائمة. ومقام سلطان مصر في قلعة صوعن (الفسطاط)، وهو مثل خليفة بغداد لا يخرج من قصره إلا مرتين في العام، الأولى في يم العيد والثانية في يوم وفاء النيل. و"بلرمو" مقر قصر الملك وليم ومقر الوصي على عرشه.

إشارات تاريخية وذكر أحدث وكوارث

لم يكتف بنيامين بوصف المشاهد من الآثار والديار، بل زخرف رحلته ببعض الأحداث التاريخية والأسطورية، مما شاع في ربوع رحلته. وهكذا ذكر بعض المعارك والحروب والزلازل، وذكر بعض بناة البلدان والمواقع التي زارها، وكذا القصص التي تناقلها الناس أو تلك الواردة في التوراة، من ذلك إشارات إلى:

1- معارك وحروب

منها الحرب القائمة أيام رحلته بين "جنوة" و"بيزة". وإشارته إلى المعركة العظيمة التي دارت في باحة قصور "رومية الكبرى" في الأزمنة الغابرة فـ"سقط فيها نحو 1000000 قتيل. لا تزال عظامهم مكدسة" حتى يوم زيارته. وهي معركة نقشت صورها على الرخام لتبقى شاهدا للأجيال القادمة، كما قال. وإشارته إلى "نيقولاس دي باري" التي دمرها الملك وليم الصقلي، "وهي اليوم مهجورة من اليهود والنصارى".وموقعة يونثان بن الملك شؤول التي جرت بين بني إسرائيل والفلسطينيين (صموئيل 14: 4-10). والحروب التي تعاون فيها اليهود والمسلمون في غزو النصارى في "تدمر". وتغلب السلاجقة على العرب وإخراجهم إلى الصحراء في "قلعة جعبر". وتورة داود الروحي اليهودي المتنبي في "العمادية".

وإغارة كفار الترك على بلاد "الري" وتنكيلهم بأهلها. والمقصود موقعة سنجرشاه بن ملكشاه السلجوقي مع قبائل الغز التي وقعت قبل ثمانية عشر عاما من زيارة بنيامين.

2- ذكر الزلازل

وذكر بنيمين بعض الزلازل التي ضربت الأماكن التي زارها أو سمع أخبارها، منها الزلزال الشديد الذي أصاب "طرابلس" فهلك فيه خلق كبير من اليهود وغيرهم، حيث طمرتهم الدور والحيطان، "ونيف عدد من هلك بهذا الزلزال في فلسطين وحدها على العشرين ألفا". والهزة التي أصابت حماة فأهلكت "خمسة عشر ألفا من سكانها بيوم واحد، فلم يبق منهم إلا سبعون نفسا". وحدث الزلزالان قريبا من زيارة الرحالة للمدينتين.

3- ذكــــر البُناة

من ذلك بناة "الفيوم" أو "فيثوم" التي يزعم أنها من تشييد العبريين، وأن فيها بقايا من بنيانهم ذلك. و"قيسارية" التي بناها قيصر وعرفت باسمه. و" بتراس" التي بناها أنتاباطرس و"سلانيك" التي بناها سلوقس وهما معا ملكان من ملوك اليونان الأربعة الذين قاموا بعد الاسكندر. و"عسقلان"، ويقال إن مجدد بنائها عزره الكاهن، وكانت قديما تسمى "بني براق". و"فوزولى" وتسمى صورنتو الكـبرى، وبناها صور بن هدر عزر وتحصن بها خوفا من الملك داود. كما بنى النفق الذي في جوف الجبل ومسيرته خمسة عشر ميلا، الملك رومولوس باني مدينة رومية، أنشأه خوفا من داود ملك إسرائيل ويؤاب قائد جيشه، فشيد المباني فوق الجبال وتحتها. وشيد الملك سليمان "بعلبك" ترويحا لزوجه ابنة فرعون، "ويزعم البعض أنها من صنع أسمداي ملك الجان"، وسليمان نفسه هو الذي بنى "تدمر" بظاهر الصحراء. وأقام بلعم بن باعور في "بالس" برجا لم تبق منه إلا أطلاله. وشيد يهوياكين ملك يهوذا "عكبرى".

4- ذكر الأساطير والخوارق حول مآثر الشعوب الأخرى

ومن الأساطير التي ذكرها الرحالة أسطورة اهتياج البحر في الصين عندما تدخل الشمس برج الجبار، فتتقاذف الأمواج العاتيةُ السفنَ دوما، مما جعل أهل البلد يحملون معهم جلود بقر يدخلونها إذا هاج البحر وعصف بسفنهم، فيرمون أنفسهم في ماء البحر وهم داخل الجلود فيهاجمهم طائر عظيم يظن أنهم صيد، حتى إذا أبعدهم عن المهالك شقوا الجلود بسكاكينهم فيفر الطائر.

وأسطورة برج الإسكندرية ذي المرايا التي كانت تُري القراصنة القادمين من جهة الروم وبلاد المغرب من مسافة خمسين ميلا، فكانت الأسكندرية لذلك منيعة أبدا. فتقرب ملاح رومي إلى ملك مصر بالهدايا، وتحايل على حراس البرج حتى أسكرهم

وكسر وأصحابه مرايا البرج. ومن ذاك أضاعت مصر التي كانت تحكم الروم إذ ذاك، كريت وقبرص وأصبحت عرضة لإغارة الروم حتى عهد الرحالة.

وأسطورة عمودي النحاس الذي يزعم أن الملك سليمان بن داود صنعهما في "رومية الكبرى" وأنهما كانا ينضحان عرقا غزيرا في ليلة 9 آب (ذكرى خراب بيت المقدس) من كل سنة.

وأسطورة مسجد دمشق الذي يقال إنه بني على أنقاض قصر ابن هدد ملك إرم، وأن حيطانه من صنع السحرة. وبقي من آثاره القديمة عظم جسيم، قيل إنه من ضلع أحد العمالقة، طوله تسعة أشبار وعرضه شبران . "ويقال أيضا إنه من عظام الملك عانق المدعو "أبراماش" واسمه محفور على حجارة قبره. وكان هذا الملك يحكم العالم بأجمعه".

كما ذكر بنيامين أن عمر بن الخطاب شيد على أنقاض الموقع التي استوت فيه سفينة نوح، مسجدا للمسلمين في "جزيرة ابن عمر".

وأشار أيضا إلى "برس نورود" أو "برج التفرقة" الوارد ذكره في التوراة، حيث بلبل الله الألسن، ووصف ما وجده عليه أيام زيارته لبابل.

5- ذكر التجار ولتجارة

بنيامين رحالة تاجر بامتياز، كما سبق أن رأينا، ولذلك اهتم بالتجارة والتجار والسلع والمرافئ، وهكذا نجده يسجل مشاهداته في هذا الباب: فـ "برشلونة" مدينة على صغرها "يؤمها التجار من اليونان وبيزة وجنوة وصقلية وإسكندرية مصر وفلسطين وما والاها وسواحل إفريقية، للبيع والشراء". و"مونبلييه" بلدة تجارة "يجتمع فيها التجار من نصارى ومسلمين، ومن مختلف الأقطار من عدوة الغرب ولمبردية وممالك رومية الكبرى وفلسطين واليونان وفرنسية وأسبانية وانكلترة، من الذين يتحدثون بكل لغة ولسان، لأنها القاعدة التجارية للجنويين والبيزيين". و"نغروبنت" "بلدة كبيرة على شاطئ البحر، يؤمها التجار من كل حدب وصوب" و"أرميروس" مدينة كبيرة وثغر ساحلي ذو صلة تجارية ببزنطية وبيزة وجنوة، يؤمها عدد كبير من التجار للبيع والشراء". وفي "القسطنطينية" المدينة "حركة دائبة من التجار القادمين إليها من بابل وشنعار ومادي وفارس وممالك مصر وكنعان وروسية وهنغارية، والبجاناكية والخزر ولمبرذية وإسبانيا، ولا يباريها في هذا الباب غير بغداد المدينة الإسلامية الكبرى". و"صور الجديدة" بلد واسع التجارة يؤمه التجار من كل صوب". و"عسقلان الجديدة" "فهي اليوم مدينة عامرة جميلة الموقع على ساحل البحر، يؤم ميناءها عدد غفير من التجار لقربها من حدود مصــر". ولـ"خبوة" البلدة الكبيرة على شاطئ نهر غوزان، تجارة واسعة، يؤمها التجار من جميع الأمم للبيع

والشراء، وأراضيها على امتداد عظيم. و"جزيرة قيس" "مركز تجاري مهم يقصدها التجار للبيع والشراء ومقايضة ضروب السلع كالحرير والكتان والقطن والقنب والماش والحنطة والشعير والدخان والرز وسائر أنواع الحبوب والبقول، ويأتيها تجار الهند بالعطور والتوابل. وأغلب سكان الجزيرة دلالون ووسطاء بين هذا الحشد الغفير من التجار". ومدينة "خولام" ذات تنظيم عجيب في مراقبة تجارتها، "فإذا دخلت سفينة فرضة المدينة طلع إليها ثلاثة من كتبة السلطان، وسجلوا أسماء تجارها في ثبت يعرضونه على السلطان، ثم يصدر أمان السلطان للتجار، فيتركون بضاعتهم في العراء، لا خوف عليها ولا حاجة بهم إلى من يحرسها. وفي سوق البلد حانوت كبير فيه مأمور موكل بجميع المفقودات، فمن ضاع له متاع راجع مأمور الحانوت وأعطاه علامة متاعه المفقود واسترده. وهذه عادة مستحبة سارية في جميع أنحاء المملكة". وأهل السودان يصيدون الزنوج سكان أسوان ثم "يبيعونهم في أسواق النخاسة بمصر وما جاورها من البلدان". وقوافل "الزويلة" من إقليم غانة، تحمل "السلع التجارية المتنوعة، منها الحديد والنحاس وأنواع الفاكهة والبقول والملح من مصر، فتعود إليها بالذهب والجواهر الكريمة". و"الإسكندرية" "بلدة تجارية فيها أسواق لجميع الأمم. يؤمها التجار من الممالك النصرانية كافة. من البندقية والأنبردية وطسقانية وأفولية وأمالفي وصقلية وقلورية ورومانية وخزرية والبجناقية وهنغارية وبلغارية وراغوسه وخرواتية وصقلابونية وروسية وألمانية وسكسونية والدانمارك وكورلندة والنورجة وفريزية واسكوتية وانكلترة وويلز وفلندر ووهينولت ونورمندية وفرنسة وبواتو وأنجو وبرجونية وبروفنسية وجنوة وبيزة وغسقونية وأرغون ونبارة وعدوة الغرب وإفريقية وجزيرة العرب ونواحي الهند وزويلة والحبشة وليبية واليمن والعراق والشام واليونان المعروفين بالروم والترك"، "وتأتيها من الهند التوابل والعطور بأنواعها فيشتريها تجار النصارى. ولتجار كل أمة فندقهم الخاص بهم، وهم في ضجة وجلبة يبيعون ويشترون". وأهل "سنباط" يزرعون الكتان و"ينسجون منه الأثواب الناعمة ويتجرون بها مع جميع أنحاء العالم".

6- منتوجات فلاحية

بقدرما كانت مشاهدات بنيامين كثيرة ومتعددة في أمور التجارة، بقدر ما كانت مجرد تلميحات في المنتوج الفلاحي. وهكذا ففلاحو "خولام" "يخططون مزارعهم فيعرف كل منهم حدود أغراسه، وينتجون شجرات فلفل صغيرة تثمر حبا يكون في أول أمره أبيض، يقطفونه ويضعونه في طواجن، ثم يسكبون عليه الماء الحار ويفرشوه تحت أشعة الشمس حتى يجف وينقلب لونه إلى أسود". ويزرع فلاحو "مصر" "حقولهم في شهر حشوان (تشرين الثاني) عندما تنحسر المياه فيحصدون الشعير في آذار والحنطة في نيسان، وفي موسم الصيف تكثر عندهم أثمار الإجاص

والجوز والقثاء والقرع والخروب والفول والذرة والحمص وسائر أنواع الفواكه والبقول، مثل الرجلة والهليون والعنب والخس والكزبرة والهندباء والكرنب والعناب, فتفيض الأرض بالخيرات، وتعمر الحدائق والبساتين، تسقيها مياه الخلجان المتشعبة من النيل".

القسـم الثاني:أخبار اليهود وآثارهم

أعداد اليهود في المواقع التي زارها بنيامين

زار بنيامين أو ذكر في رحلته 183 بلدا وموقعا[2]، وذكر أعداد اليهود المقيمين في 145 منها على الشكل التالي: برشلونة 400 أسرة. جيرندة: طائفة صغيرة من اليهود. أربونة: "عدد كبير من الأشراف والعلماء". بيزيير: طائفة من العلماء. مونبليي: "عدد من كبار علماء الجيل". لونل: نحو300 . بوسكيار: نحو 40. نوغرس St. Giles نحو من 100. آرل: نحو 200. مررسيلية نحو 300. جنوة: 2. بيزة: نحو 20. لوكة: فيها نحو 40. كابوة: عدد من مشاهير. نابل: نحو من500 . سلرن: نحو من 600 . أمالفي: نحو من 20 . بنفنتو: يبلغون الـ 200. مالفي: نحو من 200 . أشقولي: نحو من 400 . تراني: نحو 200. طارنت: نحو من 300. برنديزي: زهاء 10. أوطرنت: نحو 500 . جزيرة قرفو: فيها 1. أرته: نحو 100. أخيلوس: نحو 10 . بتراس: نحو 50 . ليبنتو: نحو من 100. كريسه: نحو 100 . قورنت: نحو من 300. طيبة: نحو من 2000. نغروبنت: نحو من 200. يابشترية: نحو من 200. رابنكة: نحو من 200. شينون بوتامس: نحو من 50. غرديكي: عدد يسير من اليهود . أرميروس: نحو من 400 . بسينة: نحو من 200 . سلانيك: نحو من 500. متريزي: نحو من 20 . درامه: نحو من 140. كرستوبوليس: نحو من 20 . القسطنطينية: نحو من 2000 يهودي من الربانيين و500 من القرائين . رودستو: نحو 400. غليبولي: نحو من 200 . كالس: نحو من 50. جزيرة مدلي: في عشرة مواقع منها طوائف صغيرة من اليهود. جزيرة خيوس: نحو من 400 . جزيرة صاموس: نحو من 300. جزيرة رودس: يقيم بها 400. جزيرة قبرس: فيها جماعة من اليهود الربانيين وأخرى من الملاحدة المعروفين بالأبيقوريين [القرائين؟]. أنطاكية: 10 . الليكة: أو اللاذقية: نحو من 200 . جبيل: نحو 150. بيروت: نحو 50. صيداء: نحو من 20 . صور الجديدة: نحو من 400. عكا: نحو من 200. قيسارية: نحو من 200 من اليهود الربانيين، ومثلهم من الكوتيين وهم السامريون. اللد: يهودي واحد. نابلس: نحو 1000 من الكوتيين[3] القدس: نحو 200. بيت لحم: وفيها11. بيت جبرين: 3 . قلعة الحصن: نحو 300 . بيت النبي: 2 .

---

[2] هذا مع الإشارة إلى أنه كان يذكر عددا من المواقع ضمن مقاطعة كبرى، أو أنه كان يشير إلى بلد (دولة) كامل دون الوقوف عند مدن معينة، كما فعل بالنسبة لألمانيا وفرنسا.

[3] وليس فيها يهود (لا يعتبر السامريين يهودا)

الرملة نحو 300 . يافة: وفيها 1. عسقلان: نحو 200 من الربيين، ونحو 40 من القرائين و300 من الكوتيين (السامريين). زيرين: وفيها 1. طبرية: نحو 100. تبتين: 1. جوش: "جوش حلب" نحو 20 . علمة: (بلدة في شمال بحيرة طبرية)، نحو 50 . دمشق: نحو 3000. فيها نحو 200 من القرائين، ومن الكوتيين نحو 400. جلعد نحو 60 . تدمر: نحو 2000. القريتين: 1. حمص: نحو 20 . حماة: فيها من العلماء علاء الكاهن والشيخ أبو غالب. حلب: نحو 1500 . بالس: نحو 10 . قلعة جعبر: نحو 2000 . الرقة: نحو700 . حران: نحو 20 . رأس العين: نحو 20 . نصيبين: 2000 . جزيرة ابن عمر: نحو 4000 . الموصل: نحو 700 . الرحبة: نحو 2000 . قرقيسياء: نحو 500 . الأنبار: نحو 2000 . حربى: نحو 15000 . عكبرى: نحو 10000. بغداد 4000. جاهيجان: (زريران): نحو 5000 .خرائب بابل: يقيم فيها 20000 . الحلة: نحو 10000. نفاحة: نحو 200. مرقد حزقيال (العراق) طائفة من المجاورين. القوسنات: نحو 300 . الكوفة: 7000 . شفاياثيب: (أرض اليمن) نحو 40 مدينة و200 قرية و100 ضيعة يقيم بها نحو 300000. ومن هذه المدن أيضا تلماس: 100000. خيبر نحو 50000. نهر فيرا؟ الذي في أرض اليمن نحو 3000 . واسط: نحو 10000 . البصرة: وفيها نحو 10000 . نهر سمره: نحو 1500. خوزستان: أو عيلام نحو 7000 . رودبار: نحو 2000 . نهاوند: نحو 4000 . العمادية: نحو 25000 . همذان: نحو 50000. طبرستان: 4000. إصبهان: نحو 15000. شيراز: أو مدينة فارس نحو 10000. خبوة نحو 8000. سمرقند: نحو 50000. نيسابور: من بقايا الأسباط الأربعة دان وزبلون ونفتلي وآشر. (لم يذكر عددهم). جزيرة قيس: نحو 500 . القطيف: نحو 5000 . خولام : عدد زهيد لا يربو عددهم على 100. جزيرة كندي: : نحو 3000 . بنغالة: نحو 3000. زبيد: عدد يسير. عدن: عدد غفير من اليهود. حلوان: نحو 300. قوص: نحو 30000 . (300 هو الأصح). الفيوم: 200 . مصر نحو 2000 . بلبيس أو أرض جاسان القديمة: نحو 3000 . أبو تيج: نحو 200 . بنها: يقيم بها نحو 60 . سمناط: نحو 200 . الدميرة : نحو 700 . المحلة: نحو 500. الأسكندرية: نحو 3000 . دمياط: نحو 200. (تنيس): أو حانيس يقيم 40. مسينة: نحو 200. بلرمو: نحو 1500 .

ويُكَوِّن اليهودُ في هذه البلاد والمواقع التي ذكرها بنيامين بالأرقام، 175996 يهوديا، عدا 400 أسرة في برشلونة. ولم يعين أعدادا مضبوطة في بعض المدن والمواقع، وإنما جاء ذكرهم كالآتي:

"نربونة": عدد كبير. "بيزيير": طائفة من العلماء. "مونبوليي": عدد من كبار علماء الجيل. "لونيل": طائفة من العلماء والفقهاء. "بوسكيار": طائفة أخرى من العلماء. "روميا الكبرى": ومن مشاهيرهم الربي دانييل ويحيئيل، ...ومن علماء روميا الربي يؤاب بن سليمان ومنحم رأس المثيبة وبنيامين بن شبتاي. "غرديكى": عدد

يسير. "جزيرة مدلي": طوائف صغيرة. "جزيرة قبرس": جماعة من اليهود الربانيين وأخرى من الملاحدة المعروفين بالأبيقوريين [القرائين؟]. "تبتين": عدد من اليهود. "حماة": فيها من العلماء الربي علاء الكاهن والشيخ أبو غالب. "نيسابور": فيها من بقايا الأسباط الأربعة من بني إسرائيل التي أسرها سلمناشر ملك أشور: دان وزبلون ونفتلي وآشر. "زبيد": عدد يسير من اليهود. "عدن": عدد غفير من اليهود.

وواضح أنه كان ببعض هذه المواقع يهود كثر، مثل "نربونة" و"بيزيير" و"مونبوليي" و"لونيل" و"بوسكيار" و"روميا الكبرى" و"جزيرة قبرس" و"حماة" و"نيسابور" و"عدن"، كما تدل على ذلك الدلائل التاريخية.

ولم يستطع بنيامين أن يفصل في أعداد يهود ألمانيا بمدنها المتعددة، وفرنسا بمدنها المتعددة- وقد كانت عامرة باليهود كما يشير- للحال السياسية والاجتماعية التي كان يعيش عليها يهود أوروبا إجمالا، فضلا عن أنه لم يكن يهتم إلا بيهود الشرق، أو لعله لتلك الأسباب، لم يستطع أن يهتم إلا بيهود الشرق. وكيف ما كان الحال، فإن يهود البلدان الإسلامية كانوا من خلال هذه الأرقام، أكثر عددا وازدهارا واستقرارا وعلما. أما المدن والمواقع التي زارها أو سمع عنها ولم يذكر فيها يهودا، وأحيانا يستعمل "وليس بها يهود فهي:

"فوزولي" "نيقولاس دي باري" "قوريقوس" "ملمسة اس"[4] "صرفندة" التابعة لصيداء. "حيفاء" "كفر ناحوم" "قاقون" "سبسطية" "جبل جلبوع" "وادي ايلون". "جبل المورية". "بلد الخليل" "سنت صموئل" "بيسان" "إبلين" "أشدود""ميرون" "قادس" "بلنياس" "صرخد" "بعلبك" "شيزر" "المدين" "برس نمرود" "عين شفاثة" "كفر الكرم" "نهر ريجة" "سورا" "شفاياثيب" " الصين" "خولان" "أسوان" "الزويلة أو الحويلة" "عين شمس" "سنباط" "إيلة" "رفيديم" "رومـــية" " لوكا" بلاد بوهمية" "روسيا".

والملفت للنظر أن عديدا من مدن فلسطين التي زارها بنيامين لم يكن بها يهود أيامه أو كانت بها قلة فقط.

وصف الطوائف

كان بنيامين يهتم باليهود أعدادا وحالات اجتماعية ومعارف، وهكذا فيهود "مونبليي" موصوفون عنده بالغنى والسخاء ومد العون للقاصد المعوز. ويهود "لونل" كانوا يعتنون بطلاب العلم وإعالتهم طيلة مكوثهم في المدرسة، وأنهم من أهل العلم والتقوى وإغاثة القريب والبعيد من إخوانهم. ويهود "رومية الكبرى" كانوا يتمتعون

---

[4] "هي Mespuestia القديمة في قيليقية أو Messis الواقعة في الأناضول. (مختصر عن حاشية للمترجم).ص. 86، هامش 2.

بالحرمة، وهم أحرار لا يدفعون الجزية. وبينهم عدد من كبار العلماء. في حين يعاني يهود "سلانيك" اضطهادا شديدا. أما يهود "قسطنطينية" فيقيمون في حي منعزل عن سائر الأحياء، وإذا أرادوا الخروج إلى البلد للبيع والشراء وصلوا إليها عن طريق البحر، وهم معرضون لأذى الشديد من سائر السكان. ولا يركبون الخيل، وسط موجة الاضطهاد المحيقة بهم. "ويصيب الدباغين من اليهود بوجه خاص ضيق كبير، لأنهم مضطرون إلى طرح المياه القذرة في الأزقة والشوارع المحاذية لمدابغهم، يتلوث بها السابلة من الروم فيزدادون كراهية لهم، فيصبون جام غضبهم على البريء والمذنب من اليهود سواء بسواء، يضربونهم على رؤوس الأشهاد ويعاملونهم معاملة قاسية". ومع ذلك فيهود "القسطنطينية" أغنياء ذوو جود وتقوى وتحمل جميل. ويعرف حيهم في هذه المدينة باسم "بيرة". و"الكوتيون" [السامريون] من اليهود في دمشق، جماعة على صفاء فيما بينها، لا يتزوجون بغير بنات نحلتهم. وفي "جزيرة قبرس" "جماعة من اليهود الربانيين وأخرى من الملاحدة المعروفين بالأبيقوريين [القرائين؟] واليهود يحرمونهم لانتهاكهم حرمة السبت واحتفالهم بيوم الأحد بدلا منها" وفي "القيسارية" يهود من الربانيين، ومثلهم من الكوتيين وهم السامريون. وليس في "نابلس" إلا الكوتيون[5]، وهم السامريون. لا يؤمنون بغير أسفار موسى وينتسب كهنتهم إلى هرون الكاهن ويعرفون بالهارونية. ويعتزلون سائر البشر ولا يتزوجون بغير بنات نحلتهم، ويلقنون الناس شعائرهم الخاصة[6]. " ينحرون الأضاحي في وقفة عيد الفصح على مذبح لهم في جبل الجرزيم. يزعمون أنه مشيد بالحجارة التي نصبها بنو إسرائيل تذكارا لعبورهم نهر الأردن، ويزعمون كذلك أنهم سبط إفرايم وأن عندهم قبر يوسف الصديق بن يعقوب. ويبرهنون على زعمهم هذا بما جاء في التوراة"، وينقص أبجديتَهم حروفُ الحاء والهاء والعين. يعوضون عنها بحرف الألف. وعلى هذا فليس في لغتهم لفظة الإحسان أو الهدى أو التواضع. كما أنهم لا يستطيعون أن يقولوا [ينطقوا] إبراهيم أو إسحق أو يعقوب. ويمكن البت بأنهم غرباء عن بني إسرائيل. هذه الحروف ناقصة في توراة موسى التي عندهم[7]. وهم يبتعدون عن كل ما يدنسهم، لا يقربون ميتا أو عظما بشريا أو جثة أو قبرا. وإذا قصدوا كنيستهم للصلاة انتضوا عنهم أثوابهم واغتسلوا بالماء واستبدلوها بأثواب غيرها. وهذا جاري عادتهم يوميا". وفي "دمشق": علماء وذوو اليسار،... وفيها من القرائين، ومن الكوتيين. وهذه الجماعة على صفاء فيما بينها، لكن أفرادها لا يتزوجون بغير بنات نحلتهم. ويهود "دمر" أشداء ذوو بأس، "يعاونون جيرانهم المسلمين والعرب من أتباع نور الدين في حربهم

---

[5] لا يعتبر السامريين يهودا.

[6] من المعروف أن اليهود الربيين لا ينشرون اليهودية، بل يشترطون فيها السند غير المقطوع. ويشير بنيامين إلى خروج السامريين عن هذا الأمر.

[7] زعم غير صحيح، فحروف السامريين عددا مثلها مثل حروف الربيين، غير أنهم يحتفظون بتوراتهم مكتوب بالحرف العبري القديم، وهو غير الحرف الآرامي الذي كتبت به توراة الربيين، وهو المستعمل في العبرية حتى اليوم.

مع غزاة النصارى". وبين يهود "الأنبار" العلماء والفقهاء. ويهود "شفاياثيب" "مرهوبو الجانب من جيرانهم، يملكون الأراضي ويشتغل بعضهم بالزراعة والبعض برعى الماشية. "ولرؤسائهم عليهم ضريبة الأعشار، يؤدونها للقيام بأود علمائهم الساهرين على مدارسهم وفقرائهم ونساكهم المعروفين بالبكائين. وهؤلاء يعيشون حياة كلها تقشف وزهد، لا يذوقون لحما ولا يشربون خمرا. لباسهم السواد ومأواهم الأكواخ والكهوف. يقضون جل أوقاتهم صياما باستثناء أيام السبوت والأعياد. وهم دوما عاكفون على إقامة الصلوات من أجل إخوانهم اليهود المشتتين في أنحاء المعمورة". ويقيم في "خيبر" جماعة من اليهود، بينهم العلماء، "يقال إنها من بقايا أسباط "رؤوبين" و"جاد" و"منشه"، الذين أجلاهم سلمناصر ملك أشور، فهاجروا إلى هذا الصقع وشيدوا فيه المدن والقلاع وهم في حرب دائمة مع جيرانهم". ويسكن يهود "نهاوند" الجبال مثلهم مثل الحشاشين من أهل البلد، ويرافقونهم في غزواتهم وحروبهم. وهم أشداء لا يقدر أحد على قتالهم. وبينهم العلماء التابعون لنفوذ رأس الجالوت ببغداد. ويهود "العمادية" جماعات منتشرة في أكثر من مائة موقع من جبال خفتيان وهم من بقايا الجالية الأولى التي أسرها شلمنصار ملك أشور. ويتفاهمون بلسان الترجوم [الآرامية]، وبينهم عدد من كبار العلماء. "ويؤدون الجزية للمسلمين شأن سائر اليهود المقيمين في الديار الإسلامية، وقدرها دينار أميري ذهبا أو ما يعادل مرابطيا وثلث مرابطي ذهبا، لمن بلغ منهم خمس عشرة سنة من عمره". وفي يهود "سمرقند": عدد كبير من العلماء وذوي اليسار، ويتبعون رأس الجالوت ببغداد. ويهود "نيسابور" مستقلون لا يدينون بالطاعة لغير رئيسهم يوسف أمركلة اللاوي ومن معه من كبار علماء الدين، وهم يشتغلون بالزراعة ويخرجون للغزو في بلاد الكاشيين (خراسان) بطريق الصحراء. ولهم أحلاف من القبائل التي يسميها المسلمون كفار الترك. وعدد يهود "خولام" زهيد، وهم سود البشرة مثل غيرهم من السكان، أتقياء، يعرفون شريعة موسى وكتب الأنبياء، وبعض التلمود والناموس. وفي "عدن" "عدد غفير من اليهود يقيمون في المعاقل الحصينة على رؤوس الجبال، لا يخضعون لغير رؤسائهم، ويخرجون للغزو في بلاد النوبة فيعودون بالغنائم إلى معاقلهم. وبعضهم يزور مصر وبلاد العجم". ويهود "مصر" [القاهرة] فريقان أحدهما يتبع يهود الشام ولهم كنيسهم، وثانيهما يتبع يهود العراق لهم كنيسهم. "وتختلف هاتان الجماعتان في كيفية تقسيم التوراة. فقد جرت عادة يهود العراق أن يقسموا أسفار موسى إلى سور بعدد أسابيع السنة، (سورة لكل أسبوع) ويختمونها في دورة العام، جريا على عادة يهود الأندلس. أما يهود فلسطين فيقسمون كل سورة إلى ثلاثة فصول يتلون منها فصلا في كل أسبوع (تختم في ثلاث سنوات). ويجتمع أبناء الطائفتين مرتين في العام لإقامة الصلاة مجتمعين، الأولى في يوم مهرجان التوراة، والثانية في عيد نزول التوراة".

وأغلب يهود "المانيا"، وبها جماعات مهمة وعدد كبير من العلماء، يقيمون على ضفاف نهر الرين من كولونية إلى رجنسبورغ. ويسمي يهود هذه المملكة اشكناز. وأهم مدن ألمانيا متز وتريفس الواقعتان على ضفاف الموزيل، وكوبلنز وأندرناخ وبونة وبنجن ومونستر وفورمس. وتربط هذه الجاليات علاقات طيبة، "وأفرادها كرماء مضيافون، يقرون الضيف ويكرمون وفادته. وهم على ما فيهم من ضيق شديد يشد بعضهم أزر بعض، ويجددون الأمل في أن يوم الخلاص لا بد آت مثل رجع البصر، فيتبادلون الرسائل لتقوية العزائم والتمسك بشريعة موسى. وبينهم جماعات يرتدون السواد ويقيمون الصلوات من أجل إخوانهم". وكذا يهود "فرنسة" "وفيها عدد من كبار العلماء المشهورين، يعكفون على درس التوراة. وهم كرماء يحسنون إلى ضيوفهم، وعلاقتهم بسائر إخوانهم على خير ما يكون من الصفاء".

أوصاف الرجال اليهود

ذكر بنيامين في رحلته عددا كبيرا من أعلام اليهود وعلمائهم ورؤساء جالياتهم، غير أنه لم يدقق في أسماء العوائل اليهودية، ولعله ظن أن شهرتهم إذ ذاك كانت كافية للتعريف بهم. ونكتفي نحن بنماذج من هؤلاء، تعريفا بمنهاجه في وصف رجاله. وهكذا يذكر بأن في "لونيل" الربي مشولم وأبناؤه الخمسة الأثرياء الحكماء، يوسف وإسحق ويعقوب وهارون وأشر، "وهذا الأخير ناسك متقشف لا شأن له في أمور الدنيا، يقضي أوقاته صياما وعكوفا على الدرس والعلم، لا يذوق اللحم زهدا، وهو ثقة واسع الاطلاع في التلمود". وفي "أربونة" قلونيموس بن تيودروس، صاحب الأملاك والعقارات التي أقطعه إياها ملوك البلد. ويسكن "بوسكيار" "الحبر الجليل إبراهيم بن داود، وهو عالم واسع الاطلاع في التوراة والتلمود، يقصده طلاب العلم من البلاد القصية، يأويهم في بيته ويسد حاجتهم بثروته الطائلة". ومن علماء "روميا الكبرى" يؤاب بن سليمان ومنحم رأس المثيبة [المدرسة] وبنيامين بن شبتاي، ويحيئيل، وهو حفيد الربي ناثان صاحب القاموس والتفاسير، وهو شاب حسن المظهر ذو ذكاء وحصافة رأي، وهو ناظر الأملاك الخاصة للبابا ويتردد كثيرا على قصره. وفي"طيبة" "عدد من كبار العلماء العارفين بالمشنة والتلمود، وهم من علماء العصر، وعلى رأسهم الربي الأكبر هارون القوطي وأخوه والربيون موسى وحية وإيليه ترتينو ويقطان، وكلهم علماء لا يبارون في جميع بلاد الروم باستثناء قسطنطينية". وفي "العمادية" ظهر الثائر "داود بن الروحي"، وكان تلقى العلم في بغداد عن حسداي رأس الجالوت، وعن علي رأس مثيبة "غاؤون يعقوب"، "فتضلع بالتوراة والفقه والتلمود وسائر العلوم، وبرع بلغة المسلمين وآدابهم، ونبغ بفنون السحر والشعوذة". وثار ثورة كبيرة روعت اليهود وأعلنت الانشقاق على السلطات الحاكمة، [أيام خلافة المقتفي لأمر الله] إلى أن أمر السلطان فسج به في السجن الكبير في طبرستان- وقصة داود

هذا غريبة فصل فيها بنيامين القول- وذكر بنيامين وهو يتحدث عن يهود "نيسابور" أن فارسا من جند العجم خدع يهوديا اسمه موسى فاستصحبه إلى بلاد العجم واستعبده إلى أن كان مهرجان تبارى فيه الرماة بحضور السلطان فكان موسى أبرعهم، وبعد أن علم السلطان حكايته أمر بإطلاق سراحه وخلع عليه حلة نفيسة من حرير وأغدق عليه العطايا وزين له البقاء في حاشيته واعتناق دينه ووعده بأن يجعله من كبار الأغنياء وقيما موكلا بقصره، لكن موسى رفض هذا العرض، وعندئذ أرسله السلطان إلى سَرْ (الرئيس) شالوم رئيس اليهود في إصبهان للعناية بأمره. وهناك تزوج من ابنة الرئيس. "هذا ما قصه علي موسى بنفسه".

مهام اليهود وحرفهم

ومن الحرف والصنائع والمسؤوليات التي تحملها اليهود في البلاد والمواقع التي زارها بنيامين، يذكر هذا الأخير أن الرئيس أبا ماري بن إسحق كان ناظر ديوان الخراج في بلاط الأمير ريمند في نوغرس . وأنه كان بين بطانة البابا الكسندروش [Rolando Ranuci (1159-1181) (البابا إسكندر الثالث)، الحبر الأعظم رئيس الكنيسة النصرانية، عددٌ كبير من يهود "روميا الكبرى". وأن يحيئيل، حفيد الربي ناثان صاحب القاموس والتفاسير، كان ناظر الأملاك الخاصة للبابا ويتردد كثيرا على قصره. وكان الربي صموئل عاملا للملك على اليهود في "سلانيك". وكان الربي سليمان المصري طبيب الملك الخاص في "القسطنطينية"، وكانت له حظوة كبرى لدى هذا الملك. ويقيم في "الموصل" يوسف الملقب ببرهان الفلك، وهو فلكي في بلاط سيف الدين بن أخي نور الدين سلطان الشام. وفي "مصر" [القاهرة] عميد يهود مصر الناغيد نثانيال رأس المثبة [المدرسة]، "رئيس الجماعات اليهودية في مصر، الموكل بترسيم الربانيين والأئمة في الكنائس اليهودية، وهو كذلك أحد عمال الملك الكبير المقيم في قلعة صوعن كرسي المملكة العربية"

ومن المهن الرائجة عند اليهود في المواقع التي زارها بنيامين، مهنة الصباغة، فقد استأجر مائتا يهودي في القدس معملا للصباغة من ملك القدس. ويمتهن هذه الحرفة في "برنديزي": مائتا يهودي. وأحد عشر في بيت لحم. وواحد في كل من "جزيرة قرفو" و"لود" و"يافة" و"زيرين".

ويشتغل بالزراعة يهود "كريسه" و"نيسابور" و"سمرقند". كما يشتغل بعض يهود "شفاياثيب" بالزراعة وبعضهم برعي الماشية.

وفي "طيبة" نحو ألفي يهودي من الصناع المهرة الذين يتقنون نسج الأقمشة الحرير[ية] الملونة الرائجة في أنحاء اليونان. ويحترف عدد من كبار العلماء "سلانيك" الصناعات اليدوية. كما يحترف يهود "القسطنطينية" حياكة أثواب الحرير.

وفيهم أيضا الدباغون، وهم في ضيق كبير، بسبب طرح المياه القذرة في الأزقة والشوارع المحاذية لمدابغهم، حيث تتلوث "السابلة من الروم فيزدادون كراهية لهم، فيصبون جام غضبهم على البريء والمذنب من اليهود سواء بسواء، يضربونهم على رؤوس الأشهاد ويعاملونهم معاملة قاسية". ويحترف عشرة من يهود "أنطاكية" الزجاج، وهي صناعة اشتهر بها أيضا بعض من يهود "صور الجديدة"، وزجاجهم نفيس معروف "بالزجاج الصوري"، وهو شهير في العالم. كما امتلك بعض يهود صور السفن التي كانت تجوب البحار.

الآثار اليهودية

ومن الأمور التي اهتم بها بنيامين في رحلته آثار اليهود ومزاراتهم، وهكذا يذكر مجامع "أربونة" العلمية الشهيرة التي كانت مصدر العلم والدين للأقطار المجاورة. والمدرسة الكبرى التي كان يرأسها الحبر الجليل إبراهيم بن داود في "بوسكيار". وبقايا قصر آخاب بن عمري ملك إسرائيل في "سبسطية" أو السامرة القديمة. وكنيسة القديس إبراهيم، وكانت في أيام حكم المسلمين كنيسا لليهود، حتى استولى الإفرنج عليها، وهي في "بلد الخليل". وصخرتي يونثان التي تسمى أولاهما بوصص والثانية سنه، في "بيت النبي". والأسوار التي شيدها العبرانيون في "الرملة" وعلى حجارتها كتابة تؤيد ذلك. وأنقاض المدرسة القديمة في "إبلين". وبئر سيدنا إبراهيم في "عسقلان". و كنيس كالب في "طبرية". وأطلال الهيكل الذي شيده ميخة للنبي دان حيث كانوا يعبدون أصنامهم في "بلنياس". وكنيسة يقال إنها من بناء عزره الكاتب في "الرقة". وأخرى له في "حران" التي بها أيضا طلال بيت طارح والد إبراهيم الخليل، وليس فوقه عمارة، ويجل المسلمون هذا المقام ويؤمونه للصلاة فيه، وثالثة في "جزيرة ابن عمر". ويذكر بنيامين كذلك كنيس عوبدية من بناء النبي يونة بن أمتاي، وكنيس ناحوم الألقوشي كنيس الربي بستناي رأس الجالوت والكنيس الكبير الذي فيه قبر رابة، وكلها في "الموصل"، ويشير إلى بقايا أتون النار الذي طرح فيه حننيه وميشائيل وعزريه على مقربة من قصر بخت نصر، في "خرائب بابل". كما يذكر كنسان "الحلة" الأربع مع مزاراتها، وكنيس الربي إسحق في "نفاحة". وكنيس "شفياثيب" "الذي جلب اليهود ترابه وحجارته من القدس". والكنيس الكبير وجامع المسلمين في "نهر سمرة" وأربعة كنسان (في أحدها قبر النبي دانييل) في "خوزستان". وكنيسة قبر مردخاي وأستير في "همذان". و بقايا مما شيده العبرانيون في "الفيوم: أو فيثوم". وكنيس سيدنا موسى الكبير في مصر [القاهرة القديمة]. والأطلال الباقية من بناء العبرانيين القدماء على شكل أبراج متطاولة في الإرتفاع في "عين شمس" أو رعمسيس القديمة. والبناء المشيد من إحدى عشرة حجرة بعدد أبناء يعقوب، وعليه قبة معقودة بأربعة أعمدة، قريبا من بيت لحم.

وذكر بنيامين عديدا من المزارات والمدافن لأنبياء وكبار الأحبار في "بلد الخليل" و"سنت صموئل". و"الرملة" و"صفورية" و"طبرية" و"تبتين" و"ميرون" و"علمة" التي في شمال بحيرة طبرية. و"قادس" و"الأنبار" و"جاهيجان" (زريران) و"الحلة" و"نفاحة" و"القوسنات" و"عين شفاثة" و"كفر الكرم" و"نهر ريجة" و"الكوفة" و"سورا" و"نهر سمره" و"خوزستان" و"همذان" و"حيفا".

ومن المدن والمواقع التي يذكر بنيامين أنها وردت في التوراة نجد:

"مالفي" باسم فول. "أنطاكية" الواقعة على ضفاف نهر "فور" أو نهر يبوق. "جبلة" وهي بعلجاد في سفوح جبال "القدموس" أي القدموث. "جبيل" "بيروت "صيداء" أو صيدون. "عكا". "حيفا" وهي "جت حفر". "قيسارية" وهي "جت فلسطين". "قاقون"*[8] وهي قعيلة. "اللد"* وهي لوز القديمة. "قلعة الحصن": وهي بلدة شونم القديمة. "بيسان" وهي بلدة جبعة شاؤول. "بيت النبي" وهي نوب. "يافة" وهي يافو. "إبلين" وهي يبنة القديمة. "زيرين" وهي مدينة يزرعيل. "تبتين" وهي بلدة تمنة. "قادس" وهي قادس نفتلي. "بلنياس" وتسمى أيضا بانياس وقيسارية فيليبي أو بلدة دان. "جلعد" وهي بلدة جلعد القديمة. "صرخد". "بعلبك"* وهي مدينة بعلة. "القرينين" وهي بلدة قريتايم. "حمص"* وهي بلدة صمارايم. "حماة"* وهي بلدة حمث. "شيزر"* وهي حاصور. "حلب" وهي أرم صوبة. "بالس" وهي فاثور. "قلعة جعبر"* وهي مدينة بعلة. "الرقة"* وهي بلدة كلنة. "رأس العين" وهي حابور. "الموصل" وهي بلدة أشور الكبرى. "الرحبة" وهي بلدة رحبوت. "قرقيسياء"* وهي كركميش."جاهيجان" (زريران) وهي رسن. "سورا أو مثامحسية. "خوزستان" أو عيلام. "همذان" وهي مادي المدينة الكبرى. "عدن"* وموقعها في إقليم تلسار. "الزويلة" أو حويلة، من إقليم غانة. "الفيوم" أو فيثوم. "الأسكندرية" وهي نو أمون أو أمون نو. "دمياط". "إيلة"*. "تنيس"* أوحانيس.

هذه قراءة مفصلة في رحلة بنيامين التطيلي، استخرجناها من ثنايا الكتاب، وكانت نثرا منثورا، ووضعنا منثورها في مواضيع مبوبة ليسهل على القارئ الإحاطة بما تضمنته، على أمل أن نقوم في المستقبل، إن شاء الله، بقراءات مشابهة لرحلات رحالة يهود سجلوا مشاهداتهم فيما بعد، لنتبع ذلك بمقارنة أشمل نجمع فيها بين رحلات أشهر الرحالة اليهود والرحالة العرب، نريد بذلك أن نعرف فعل صروف الزمان في هاتيك الأوطان، ولا غالب إلا الله.

[8] نضع هذه العلامة على المواقع التي وهم بنيامين وظنها هي الواردة في التوراة، وقد بين ذلك المترجم بكل وضوح.



ملحق

يتضمن هذا الملحق أوصاف بغداد وأهلها وعادتهم، كما وردت في رحلة بنيامين وابن جبير وابن بطوطة على التوالي، ومعلوم أن بنيامين سبق ابن جبير بنحو 18 سنة، وابن بطوطة بمائة وستين عاما، وهذه هي بغداد كما وردت في هذه النصوص[1]:

النص الأول: ذكر مدينة بغداد كما وصفها بنيامين

المدية الكبرى، بغداد[2]، كرسي مملكة الخليفة أمير المؤمنين العباسي من آل بيت نبي المسلمين. وهو إمام الدين الإسلامي، يدين له بالطاعة ملوك المسلمين قاطبة. فهو عندهم بمقام البابا عند النصارى. وقصر الخلافة في بغداد واسع الأرجاء. تنوف استدارته على ثلاثة أميال. تتوسطه روضة غناء فيها أشجار مثمرة وغير مثمرة من كل صنف، وفيها من الحيوان ضروب كثيرة. وفي الروضة أيضا بحيرة واسعة يأتها الماء من حدقل (دجلة). يخرج إليها الخليفة للصيد والنزهة، وقد جمعت فيها أصناف الطير والسمك لرياضة الملك ووزرائه ورجال بطانته وضيوفه .

وفي ها القصر يعقد الخليفة العباسي الكبير (الحافظ) على مجلس بلاطه، وهو حسن المعاملة لليهود، وفي حاشيته عدد منهم. وهو عليم بمختلف اللغات، عارف بتوراة موسى يحسن اللغة العبرية (!؟) قراءة وكتابة. وهو كذلك على جانب عظيم من الصلاح والتقوى يأكل من تعب كفيه، إذ يصنع الشال المقصب ويدمغه بختمه فيبيعه رجال بطانته من السراة والنبلاء، فيعود عليه بالأموال الوافرة. وهو موصوف بالتقوى والصدق والاستقامة وطلب الخير لجميع رعيته.

والمسلمون لا يشاهدونه إلا مرة في العام، عندما يتوافد الحجاج من كل فج بطريقهم إلى مكة من أعمال اليمن (كذا)، وكلهم شوق لرؤية طلعته. فيحتشدون في باحة القصر هاتفين:"يا سيدنا نور الإسلام وفخر المسلمين، أطل علينا بطلعتك الميمونة". لكنه لا يبالي بهذا النداء. فيقول له رجال الحاشية:" يا أمير المؤمنين! أشرق بطلعتك على رعيتك الذين توافدوا من الأقطار النائية للاسذراء بظل فضلك!". وعندئذ ينهض الخليفة فيرخي ذيل بردته من مشرفة القصر فيقبل الحجاج على لثمها بكل خشوع . ومن ثم يناديهم الحاجب: "اذهبوا بأمان الله، فإذا سيدنا أمير المؤمنين يقرأ عيكم السلام". فيصرف الناس فرحين بهذه التحية التي يهديها إليهم الحاجب باسم

---

[1] أخذنا وصف بغداد من رحلة بنيامين المشار إليها في هذا البحث. ومن رحلة أبي الحسن محمد بن جبير ، من طبع ليدن-بري، 1907. ومن رحلة ابن بطوطة من تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، 1975. جـ 1، 242

[2] جاءت كلمة "بغداد" في النص الأصلي بعد "أمير المؤمنين" ولا يستقيم النص بها في مكانها الأصلي.

الشخص الذي له في قلوبهم مقام النبي.

وجميع الأمراء من بيت الخلافة معتقلون في قصورهم الخاصة وراء سلاسل الحديد وعليهم الحراس الموكلون بهم لا يعلنون العصيان على كبيرهم الخليفة. فقد حدث لأحد أسلافه أن تمرد عليه إخوته وبايعوا لأحدهم بالخلافة. ومن ذلك اليوم جرت العادة بالحجر على أفراد بيت الخلافة كافة لكي لا يتمردوا على سيد البلاد. غير أن كلا من هؤلاء يعيش في قصر أنيق، ويمتلك المدن والضياع تدر عليه المال الوافر، وعليها الوكلاء والأمناء. وهكذا يقضي الأمراء أيامهم بالقصف واللهو.

وفي قصر الخلافة من الأبنية ما يحير العقول. ففيه الرخام والأساطين المزوقة بالذهب المزينة بالحجارة النادرة المنقوشة بالريازة البديعة تكسو الحيطان. وفى القصر كنوز وافرة وخزائن طافحة بالذهب والثياب الحرير والجواهر الكريمة.

ومن عادة الخليفة ألا يبارح قصره إلا مرة في العام، في العيد الذي يسميه المسلمون "عيد رمضان" فيحتشد الناس من أقاصي البلاد للاحتظاء بمشاهدته. ويمتطي الخليفة عند خروجه جوادا مطهما وهو مرتد بردته المقصبة بفضة وذهب، ومتوج الرأس بقلنسوة مرصعة بالأحجار الكريمة التي لا يعدلها ثمن. وفوق القلنسوة قطعة قماش سوداء اللون، فيها ما يشير إلى التواضع، وفيها موعظة للناس بأن هذه الأبهة كلها سيغشاها السواد عد انقضاء الأجل .

وبعد هذا يبارح الموكب المصلى، فيعود الخليفة وحده بطريق الشارع المشرف علي دجلة، ويواكبه عظماء المسلمين في قوارب تمخر مياه النهر حتى يدخل الخليفة قصره. وقد جرت العادة أن تكون عودة الخليفة بغير الطريق الذي خرج منها. ويقوم الحرس طوال أيام ألسنة على منع الناس من وطء موضع أقدام الخليفة. والخليفة لا يبارح قصره إلا في العام القابل، وهو عظيم التقوى والصلاح.

ويقوم على الجانب الغربي من مدينة بغداد، بين نهر دجلة ونهر آخر يأتي من الفرات، بناء المارستان، وهو مجموعة من البنايات الواسعة، يأوي إليها المعوزون من المرضى رغبة في الشفاء. ولهذا المارستان قوامون من الأطباء يبلغ عددهم الستين طبيبا، يعالجون المرضى ويطبخون لهم الأدوية. والخليفة يجهزهم بما يحتاجون إليه من بيت المال.

وفيها أيضا بناية تدعي "دارالمارستان" يأوي إليها المجانين المغلوبون على عقولهم بتأثير حر القيظ الشديد!.والأطباء يقيدونهم بالأغلال حتى يتوبوا إلى سابق رشدهم. ويعيشون مدة مكوثهم فيها بنفقة الخليفة. ويقوم أطباء الخليفة بتفقدهم مرة في كل شهر، فيسرحون من عاد إلى الصواب منهم ليعود إلى أهله.وتشمل خيرات الخليفة كل من أمّ بغداد من المرضي والمجاذيب، فالخليفة جزيل الإحسان همه عمل الخير.

ويقيم ببغداد نحو (أربعين) ألف يهودي. وهم يعيشون بأمان وعز ورفاهية في ظل أمير المؤمنين الخليفة. وبينهم عدد من كبار العلماء ورؤساء المثيبة [كبريات المدارس] وعلماء الدين. ولهم في بغداد عشر مدارس مهمة. ورئيس المدرسة الكبرى هو الربي صمويل بن علي الرباني، والغاؤون رأس مثيبة "غاؤون يعقوب". وهو ينتسب إلى سبط لاوي، من آل موسى النبي (ع).

وأما رئيس المدرسة الثانية فهو رب حنينية أخوه، شيخ اللاويين ونائب رأس المثيبة. ورئس المدرسة الثالثة رب دانيال ورئيس المدرسة الرابعة الحبر إلعازر، ورئيس المدرسة الخامسة رب إلعازر بن صمح رأس المجمع العلمي. ويرتقي نسبه إلى صموئيل النبي. وقد اشتهر هو وإخوته بالتجويد ورخامة الصوت والترتيل على الطريقة التي كان يرتل بها أجدادهم اللاويون في بيت المقدس. ورئيس المدرسة السادسة رب حسداي الملقب بفخر الأحبار. ورئيس المدرسة السابعة رب حجاي. ورئيس المدرسة الثامنة رب عزرا صاحب سر المثيبة. وريس المدرسة التاسعة رب إبراهيم ويكني أبا طاهر. ورئيس المدرسة العاشرة والختامية (السيوم) [يعني العليا] رب زكاي بن بستناي.

وهؤلاء الأساتيذ العشرة يعرفون بالمعتكفين، لا عمل لهم غير النظر في مصالح أبناء طائفتهم، ويقضون بين الناس طول أيام الأسبوع، كل في مدرسته، خلا نهار الاثنين حيث يجتمعون في مجلس كبيرهم رأس مثيبة "غاؤون يعقوب" للنظر في شؤون الناس مجتمعين.

أما رئيس هؤلاء العلماء جميعهم، فهو الربي دنييل بن حسداي الملقب "سيدنا رأس الجالوت"، ويسميه المسلمون "سيدنا ابن داوود"، لأن بيده وثيقة تثبت انتهاء نسبه إلى داوود. وهو يستمد سلطانه من كتاب عهد يوجهه إليه من الخلفاء أمير المؤمنين، عملا بالشرع المحمدي. وينتقل هذا المنصب إلى ذريته بالوراثة. وعند نصب الرئيس يمنحه الخليفة ختم الرئاسة على أبناء ملته كافة. وتقضي التقاليد المرعية بين إليهود والمسلمين وسائر أبناء الرعية بالنهوض أمام رأس الجالوت وتحيته عند مروره بهم. ومن خالف ذلك عوقب بضربه مائة جلدة.

وعندما يخرج رأس الجالوت لمقابلة الخليفة، يسير معه الفرسان من إليهود والمسلمين، ويتقدم الموكبَ مناد ينادي: "اعملوا الطريق لسيدنا ابن داوود". ويكون وعليه حلة من حرير مقصب، وعلى رأسه عمامة كبيرة تتدلى منها قطعة قماش مربوطة بسلسلة منقوش عليها شعار الخليفة. وعندما يمتثل في حضرة الخليفة يبادر إلى لثم يده. وعندئذ ينهض الخليفة وينهض معه الحجاب ورجال الحاشية، فيجلس الرئيس فوق كرسي مخصص لجلوسه قبالة الخليفة.

ويسري نفوذ رأس الجالوت على جميع طوائف إليهود المنتشرة في شنعار

[العراق] وبلاد خرسان وسبإ [اليمن] وبلاد ما بين النهرين [الجزيرة] وجبال أراراط [أرمينية] وبلاد اللان المحوط بالجبال الشاهقة والتي لا ينفذ إليها من سوى الأبواب الحديد التي شيدها الإسكندر فهدمت من بعده. وطوائف إليهود المنتشرين في سبيريه وبلاد التوغريم [التركمان] وبلاد كرجستان [جورجية] حتى شواطئ نهر جيحون وحدود سمرقند وبلد الطيبات [التبت] وديار الهند.

ففي هذه الأقطار كلها لا يعين الربيون والخزانون إلا بمعرفة رأس الجالوت. وهم يشخصون إلى بغداد بعد تنصيبهم لمقابلة الرئيس، ويحملون إليه الهدايا والعطايا من أقصى المعمور. ويملك الرئيس العقارات الواسعة والمزارع والبساتين في جميع أنحاء بابل [العراق]. وأكثرها مما ورثه عن أجداده. وأملاكه هذه مصونة، وليس من حق أحد أن ينتزعها منه. وله إيراد سنوي عظيم من الفنادق والأسواق والمتاجر عدا الهدايا التي تتوارد عليه من البلدان القصية. فهو على ذلك واسع الثروة، وعلى جانب عظيم من الحكمة والفقه بأحكام التوراة والتلمود.

ويجري الاحتفال بنصب رأس الجالوت الجديد بمهرجان مشهور. إذ يبعث إليه الخليفة بإحدى ركائبه الملوكية فيتوجه إلى قصر الخلافة، وفي ركابه الأمراء والنبلاء، ومعه الهدايا والتحف النفيسة المختلفة ورجال قصره. وعندما يمثل بين يدي الخليفة يتسلم منه كتاب العهد، ثم يضع أمير المؤمنين يده على رأس الرئيس الجديد، ومن ثم يعود إلى داره بموكبه الخاص وحوله الجماهير الغفيرة. وتنفخ أمامه البوقات وتقرع الطبول. وبعدها يحتفل بتجديد نصب رؤساء المثيبة بأن يضع الرئيس الأكبر يده على رأس كل منهم.

وبين يهود بغداد عدد كبير من العلماء وذوي اليسار. ولهم فيها ثماني [ثمان] وعشرون كنيسة. قسم منها في جانب الرصافة. ومنها في جانب الكرخ على الشاطئ الغربي من نهر حدقل [دجلة] الذي يمر في المدينة فيشطرها شطرين.

وكنيسة رأس الجالوت بناء جسيم فيه الأساطين الرخام المنقوشة بالأصباغ الزاهية المزوقة بالفضة والذهب. وتزدان رؤوس الأساطين بكتابات من المزامير بحروف من ذهب. ففي صدر الكنيسة مصطبة يصعد إليها بعشر درجات من رخام، وفوقها الأريكة المخصصة لرأس الجالوت أمير آل داوود.

وتبلغ استدارة بغداد عشرين ميلا. وتمتد حولها الرياض والحقول وبساتين النخيل مما لا مثيل له في جميع العراق. ولها تجارة واسعة، يقصدها التجار من جمع أقطار العالم للبيع والشراء. وفي بغداد عدد كبير من العلماء الفلاسفة والمتفننين في جميع العلوم والمعارف والسحريات. وعلى مسيرة يومين منها...

النص الثاني: ذكر مدينة السلام بغداد كما وصفها ابن جبير

هذه المدينة العتيقة، وإن لم تزل حضرة الخلافة العباسية، ومثابة الدعوة الإمامية القرشية الهاشمية قد ذهب أكثر رسمها، ولم يبق منا إلا شهير اسمها. وهي بالإضافة إلى ما كانت عليه قبل إنحاء الحوادث عليها والتفات أعين النوائب إليها كالطلل الدارس، والأثر الطامس، أو تمثال الخيال الشاخص، فلا حسن فيها يستوقف البصر، ويستدعي من المستوفز الغفلة والنظر، إلا دجلتها التي هي بين شرقيها وغربيها منها كالمرآة المجلوة بين صفحتين، أو العقد المنتظم بين لبتين. فهي تردها ولا تظمأ، وتتطلع منها في مرآة صقيلة لا تصدأ، والحسن التحريميُّ بين هوائها ومائها ينشأ، هي من ذلك على شهرة في البلاد معروفة موصوفة، ففتن الهوى :إلا أن يعصم الله منها، مخوفة. وأما أهلها فلا تكاد تلقى منهم إلا من يتصنع بالتواضع رياء، ويذهب بنفسه عجباً وكبرياء، يزدرون الغرباء، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء، ويستصغرون عمن سواهم الأحاديث والأنباء، قد تصور كل منهم في معتقده وخلده أن ألوجود كله يصغر بالإضافة لبلده، فهم لا يستكرمون في معمور البسيطة مثوى غير مثواهم، كأنهم لا يعتقدون أن لله بلاداً أو عباداً سواهم. يسحبون أذيالهم أشراً وبطراً، ولا يغيرون في ذات الله منكراً. يظنون أن أسنى الفخار في سحب الإزار، ولا يعلمون أن فضله بمقتضى الحديث المأثور في النار، يتبايعون بينهم بالذهب قرضاً، وما منهم من يحسن لله فرضاً، فلا نفقة فيها إلا من دينار تقرضه، وعلى يدي مخسر للميزان تعرضه، لا تكاد تظفر من خواص أهلها بالورع العفيف، ولا تقع من أهل موازينها ومكاييلها إلا على من ثبت له الويل في سورة التطفيف. لا يبالون في ذلك بعيب، كأنهم من بقايا مَدْين قوم النبي شعيب. فالغريب فيهم معدوم الإرفاق، متضاعف الإنفاق، لا يجد من أهلها إلا من يعامله بنفاق، أو يهش إليه هشاشة انتفاع واسترفاق، كأنهم من التزام هذه الخلة القبيحة على شرط اصطلاح بينهم واتفاق. فسوء معاشرة أبنائها يغلب على طبع هوائها ومائها، ويعلل حسن المسموع من أحاديثها وأنبائها، أستغفر الله إلا فقهاءهم المحدثين، ووعاظهم المذكرين، لا جرم أن لهم في طريقة الوعظ والتذكير، ومداومة التنبيه والتبصير، والمثابرة على الإنذار المخوف والتحذير، مقامات تستنزل لهم من رحمة الله تع ما يحط كثيراً من أوزارهم، ويسحب ذيل العفو على سوء آثارهم، ويمنع القارعة الصماء أن تحل بديارهم، لكنهم معهم يضربون في حديد بارد، ويرومون تفجير الجلامد، فلا يكاد يخلو يوم من أيام جمعاتهم من واعظ يتكلم فيه، فالموفق فيهم لا يزال في مجلس ذكر أيامه كلها، لهم في ذلك طريقة مباركة ملتزمة.

مجالس علم ووعظ

فأول من شاهدنا مجلسه منهم الشيخ الإمام رضي الدين القزويني رئيس الشافعية، وفقيه المدرسة النظامية، والمشار إليه بالتقديم في العلوم الأصولية. حضرنا مجلسه بالمدرسة المذكورة إثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لصفر المذكور، فصعد

المنبر وأخذ القراء أمامه في القراءة على كراسي موضوعة، فتوقوا وشوقوا وأتوا بتلاحين معجبة، ونغمات محرجة مطربة، ثم اندفع الشيخ الإمام المذكور فخطب خطبة سكون ووقار، وتصرف في أفانين من العلوم، من تفسير كتاب الله عز وجل، و"إيراد حديث رسوله، صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم، والتكلم على معاينة. ثم رشقته شآبيب المسائل من كل جانب، فأجاب وما قصر، وتقدم وما تأخر، ودفعت إليه عدة رقاع فيها، فجمعها جملة في يده وجعل يجاوب على كل واحدة منها وينبذ بها إلى أن فرغ منها. وحان المساء فنزل وافترق الجمع. فكان مجلسه مجلس علم ووعظ، وقوراً هيناً ليناً، ظهرت فيه البركة والسكينة، ولم تقصر عن أرسال عبرتها فيه النفس المستكينة، ولا سيما آخر مجلسه، فإنه سرت حُمَيَّا وعظه إلى النفوس حتى أثارتها خشوعاً، وفجرتها دموعاً، وبادر التائبون إليه سقوطاً على يده ووقوعاً، فكم ناصية جز، وكم مفصل من مفاصل التائبين طبق بالموعظة وحز، فبمثل مقام هذا الشيخ المبارك ترحم العصاة، وتتغمد الجناة، وتستدام العصمة والنجاة، والله تعالى يجازي كل ذي مقام عن مقامه، ويتغمد ببركة العلماء الأولياء عباده العاصين من سخطه وانتقامه، برحمته وكرمه، وإنه المنعم الكريم، لا رب سواه، ولا معبود إلا إياه.

وشهدنا له فيها مجلساً ثانياً إثر صلاة العصر من يوم الجمعة الثاني عشر من الشهر المذكور، وحضر ذلك اليوم مجلسه سيد العلماء الخراسانية، ورئيس الأئمة الشافعية، ودخل المدرسة النظامية بهز عظيم وتطريف آماق، تشوقت له النفوس، فأخذ الإمام المتقدم الذكر في وعظه مسروراً بحضوره، ومتجملاً به، فأتى بأفانين من العلوم، على حسب مجلسه المتقدم الذكر. ورئيس العلماء المذكور هو صدر الدين الخُجَنْدي المتقدم الذكر في هذا التقييد، المشتهر المآثر والمكارم، المقدم بين الأكابر والأعاظم.

ثم شاهدنا صبيحة يوم السبت بعده مجلس الشيخ الفقيه، الإمام الأوحد، جمال الدين أبي الفضائل بن علي الجوزي، بإزاء داره، على الشط بالجانب الشرقي وفي آخره على اتصال من قصور الخليفة وبمقربة من باب البصلية آخر أبواب الجانب الشرقي، وهو يجلس به كل يوم سبت، فشاهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولازيد، وفي جوف الفرا كل الصيد، آية الزمان، وقرة عين الإيمان، رئيس الحنبلية، والمخصوص في العلوم بالرتب العلية، إمام الجماعة، وفارس حلبة هذه الصناعة، والمشهود له بالسبق الكريم في البلاغة والبراعة، ومالك أزمة الكلام في النظم والنثر، والغائص في بحر فكره على نفائس الدر. فأما نظمه فرضي الطباع، مهياري الانطباع، وأما نثره فيصدع بسحر البيان، ويعطل المثل بقس وسحبان. ومن أبهر آياته، وأكبر معجزاته، أنه يصعد المنبر ويبتدئ القراء بالقرآن، وعددهم نيف على العشرين قارئاً، فينتزع الاثنان منهم أو الثلاثة آية من القراءة يتلونها على نسق بتطريب وتشويق، فإذا فرغوا تلت طائفة أخرى على عددهم آية ثانية، ولا يزالون

يتناوبون آيات من سور مختلفات إلى أن يتكاملوا قراءة، وقد أتوا بآيات مشتبهات، لا يكاد المتقد الخاطر يحصلها عدداً، أو يسميها نسقاً. فإذا فرغوا أخذ هذا الإمام الغريب الشأن في إيراد خطبته، عجلاً مبتدراً، وأفرغ في أصداف الأسماع من ألفاظه درراً، وانتظم أوائل الآيات المقروءات في أثناء خطبته فقراً، وأتى بها على نسق القراءة لها، لامقدماً ولا مؤخراً. ثم أكمل الخطبة على قافية آخر آية منها. فلو أن أبدع من في مجلسه تكلف تسمية ما قرأ القراء آية آية على الترتيب لعجز عن ذلك، فكيف ينتظمها مرتجلاً، ويورد الخطبة الغراء بها عجلاً! "

أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون، وإن هذا لهو الفضل المبين". فحدث ولا حرج عن البحر، وهيهات ليس الخبر عنه كالخبر! ثم إنه أتى بعد أن فرغ من خطبته برقائق من الوعظ وآيات بينات من الذكر، طارت لها القلوب اشتياقاً، وذابت بها الأنفس احتراقاً، إلى أن علا الضجيج، وتردد بشهقاته النشيج، وأعلن التائبون بالصياح، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح، كل يلقي ناصيته بيده فيجزها، ويمسح على رأسه داعياً له، ومنهم من يغشى عليه فيرفع في الأذرع إليه، فشاهدنا هولاً يملأ النفوس إنابة وندامة، ويذكرها هول يوم القيامة، فلو لم نركب ثبج البحر، ونعتسف مفازات القفر إلا لمشاهدة مجلس من مجالس هذا الرجل، لكانت الصفقة الرابحة، والوجهة المفلحة الناجحة، والحمد لله على أن مَنَّ بلقاء من تشهد الجمادات بفضله، ويضيق الوجود عن مثله. وفي أثناء مجلسه ذلك يبتدرون المسائل، وتطير إليه الرقاع، فيجاوب أسرع من طرفة عين، وربما كان أكثر مجلسه الرائق من نتائج تلك المسائل، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، لا إله سواه.

ثم شاهدنا مجلساً ثانياً له، بكرة يوم الخميس الحادي عشر لصفر، بباب بدر في ساحة قصور الخليفة، ومناظره مشرفة عليه. وهذا الموضع المذكور هو من حرم الخليفة، رخص بالوصول إليه، والتكلم فيه، ليسمعه من تلك المناظر الخليفة ووالدته ومن حضر من الحرم. ويفتح الباب للعامة فيدخلون ذلك الموضع، وقد بسط بالحصر. وجلوسه بهذا الموضع كل يوم خميس. فبكرنا لمشاهدته بهذا المجلس المذكور، وقعدنا إلى أن وصل هذا الحبر المتكلم، فصعد المنبر، وأرخى طيلسانه عن رأسه تواضعاً لحرمة المكان، وقد تسطر القراء أمامه على كراسي موضوعة، فابتدروا القراءة على الترتيب، وشوقوا ما شاءوا، وأطربوا ما أرادوا. وبدرت العيون بإرسال الدموع. فلما فرغوا من القراءة، وقد أحصينا لهم تسع آيات من سور مختلفات، صدع بخطبته الزهراء الغراء، وأتى بأوائل الآيات في أثنائها منتظمات، ومشى الخطبة على فقرة آخر آية منها في الترتيب إلى أن أكملها، وكانت الآية "الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن الله لذو فضل على الناس". فتمادى على هذا السين وحسن أي تحسين، فكان يومه في ذلك أعجب من أمسه. ثم أخذ في الثناء على الخليفة والدعاء له ولوالدته، وكنى عنها بالستر الأشرف، والجناب الأرأف، ثم سلك سبيله في الوعظ، كل

ذلك بديهة لا روية، ويصل كلامه في ذلك بالآيات المقروءات على النسق مرة أخرى. فأرسلت وابلها العيون، وأبدت النفوس سر شوقها المكنون، وتطارح الناس عليه بذنوبهم معترفين، وبالتوبة معلنين، وطاشت الألباب والعقول، وكثر الوله والذهول، وصارت النفوس لا تملك تحصيلاً، ولا تميز معقولاً، ولا تجد للصبر سبيلاً. ثم في أثناء مجلسه ينشد بأشعار من النسيب مبرحة التشويق، بديعة الترقيق، تشعل القلوب وجداً، ويعود موضعها النسيبي زهداً. وكان آخر ما أنشده من ذلك، وقد أخذ المجلس مأخذه من الاحترام، وأصابت المقاتل سهام ذلك الكلام:

أين فؤادي أذابـــــه الوجـــد ... وأين قلبي فما صحا بعد

يــــا سعد زدني جَوىً بذكرهم ... بالله قل لي فُديت يا سعد

ولم يزل يرددها والانفعال قد أثر فيه، والمدامع تكاد تمنع خروج الكلام من فيه، إلى أن خاف الإفحام، فابتدر القيام، ونزل عن المنبر دهشاً عجلاً، وقد أطار القلوب وجلا، وترك الناس على أحر من الجمر، يشيعونه بالمدامع الحمر. فمن معلن بالانتحاب، ومن متعفر في التراب. فياله من مشهد ما أهول مرآه، وما أسعد من رآه! نفعنا الله ببركته، وجعلنا ممن فاز به بنصيب من رحمته بمنه وفضله. وفي أول مجلسه أنشد قصيداً نير القبس، عراقي النفس، في الخليفة أوله:

في شغلٍ من الغرامِ شاغــل ... من هاجه البرق بسفح عاقل

يقول فيه عند ذكر الخليفة

يا كلمات الله كوني عوذة ... من العيون للإمام الكامل

ففرغ من إنشاده وقد هز المجلس طرباً، ثم أخذ في شأنه، وتمادى في إيراد سحر بيانه، وما كنا نحسب أن متكلماً في الدنيا يعطي من ملكة النفوس والتلاعب بها ما أعطي هذا الرجل، فسبحان من يخص بالكمال من يشاء من عباده لا اله غيره.

وشاهدنا بعد ذلك مجالس لسواه من وعاظ بغداد ممن نستغرب شأنه، بالإضافة لما عهدناه من متكلمي الغرب. وكنا قد شاهدنا بمكة والمدينة، شرفهما الله، مجالس من قد ذكرناه في هذا التقييد، فصغرت، بالإضافة لمجلس هذا الرجل الفذ في نفوسنا قدراً، ولم نستطب لها ذكراً. وأين تقعان مما أريد، وشتان بين اليزيدين، وهيهات الفتيان كثير، والمثل بمالك يسير. ونزلنا بعده بمجلس يطيب سماعه، ويروق استطلاعه.

وحضرنا له مجلساً ثالثاً، يوم السبت الثالث عشر لصفر، بالموضع المذكور بإزاء داره على الشط الشرقي، فأخذت معجزاته البيانية مأخذها، فشاهدنا من أمره عجباً، صعد بوعظه أنفاس الحاضرين سحباً، وأسال من أدمعهم وابلا سكباً، ثم جعل يردد في

آخر مجلسه أبياتاً من النسيب شوقاً زهدياً وطرباً، إلى أن غلبته الرقة، فوثب من أعلى منبره ولهاً مكتئباً، وغادر الكل متندماً على نفسه منتحباً، لهفان ينادي: ياحسرتا واحرابا، والنادبون يدورون بنحيبهم دور الرحى، وكل منهم بعد من سكرته ما صحا، فسبحان من خلقه عبرة لأولي الألباب، وجعله لتوبة عباده أقوى الأسباب، لا إله سواه.

ثم نرجع إلى ذكر بغداد. هي كما ذكرناه جانبان: شرقي وغربي، ودجلة بينهما فأما الجانب الغربي فقد عمه الخراب واستولى عليه، وكان المعمور أولاً. وعمارة الجانب الشرقي محدثة، لكنه مع استيلاء الخراب عليه يحتوي على سبع عشرة محلة، كل محلة منها مدينة مستقلة، وفي كل واحدة منها الحمامان والثلاثة والثمانية منها بجوامع يصلى فيها الجمعة، فأكبرها القرية، وهي التي نزلنا فيها بربض منها يعرف بالمربعة، على شط دجلة بمقربة من الجسر، فحملته دجلة بمدها السيلي، فعاد الناس يعبرون بالزوارق. والزوارق فيها لا تحصى كثرة، فالناس ليلا ونهاراً من تمادي العبور فيها في نزهة متصلة رجالاً ونساء. والعادة أن يكون لها جسران: أحدهما مما يقرب من دور الخليفة، والآخر فوقه لكثرة الناس، والعبور في الزوارق لا ينقطع منها. ثم الكرخ، وهي مدينة مسورة. ثم محلة باب البصرة، وهي أيضاً مدينة، وبها جامع المنصور رحمه الله، وهو جامع كبير عتيق البنيان حفيله. ثم الشارع، وهي أيضاً مدينة. فهذه الأربع أكبر المحلات. وبين الشارع ومحلة باب البصرة سوق المارستان، وهي مدينة صغيرة، فيها المارستان الشهير ببغداد، وهو على دجلة، وتتفقده الأطباء كل يوم اثنين وخميس، ويطالعون أحوال المرضى به، ويرتبون لهم أخذ ما يحتاجون إليه. وبين أيديهم قومّة يتناولون طبخ الأدوية والأغذية. وهو قصر كبير فيه المقاصير والبيوت وجميع مرافق المساكن الملوكية، والماء يدخل إليه من دجلة. وأسماء سائر المحلات يطول ذكرها، كالوسيطة، وهي بين دجلة ونهر يتفرع من الفرات وينصب في دجلة، يجيء فيه جميع المرافق التي في الجهات التي يسقيها الفرات. ويشق على باب البصرة الذي ذكرنا محلته نهر آخر منه وينصب أيضاً في دجلة. ومن أسماء المحلات العتابية، وبها تصنع الثياب العتابية، وهي حرير وقطن مختلفات الألوان. ومنها الحربية، وهي أعلاها، وليس وراءها إلا القرى الخارجة عن بغداد أسماء يطول ذكرها. وبإحدى هذه المحلات قبر معروف الكرخي، وهو رجل من الصالحين مشهور الذكر في الأولياء. وفي الطريق باب البصرة، مشهد حفيل البنيان داخله قبر متسع السنام، عليه مكتوب: هذا قبر عون ومعين، من أولاد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، رضي الله عنه. وفي الجانب الغربي أيضاً قبر موسى بن جعفر، رضي الله عنهما، إلى مشاهد كثيرة ممن لم تحضرنا تسميته من الأولياء والصالحين والسلف الكريم، رضي الله عن جميعهم. وبأعلى الشرقية خارج البلد، محلة كبيرة بإزاء محلة الرصافة. وبالرصافة كان باب الطاق المشهور على الشط، وفي تلك المحلة مشهد حفيل البنيان، له قبة بيضاء سامية في الهواء، فيه قبر الإمام أبي

حنيفة، رضي الله عنه، وبه تعرف المحلة. وبالقرب من تلك المحلة قبر الإمام أحمد بن حنبل، رضي الله عنه، وفي تلك الجهة أيضاً قبر أبي بكر الشبلي، رحمه الله، وقبر الحسين بن منصور الحلاج. وببغداد من قبور الصالحين كثير، رضي الله عنهم. وبالغربية هي (هكذا!) البساتين والحدائق، ومنها تجلب الفواكه الشرقية.

دار الخلافة

وأما الشرقية فهي اليوم دار الخلافة، وكفاها بذلك شرفاً واحتفالا، ودور الخليفة مع آخرها، وهي تقع منها في نحو الربع أو أزيد، لأن جميع العباسيين في تلك الديار معتقلون اعتقالاً جميلاً لا يخرجون ولا يظهرون، ولهم المرتبات القائمة بهم. وللخليفة من تلك الديار جزء كبير، قد اتخذ فيها المناظر المشرفة والقصور الرائقة والبساتين الأنيقة. وليس له اليوم وزير إنما له خديم يعرف بنائب الوزارة، يحضر الديوان المحتوي على أموال الخلافة وبين يديه الكتب فينفذ الأمور. وله قيم على جميع الديار العباسية، وأمين على سائر الحرم الباقيات من عهد جده وأبيه وعلى جميع من تضمه الحرمة الخلافية، يعرف بالصاحب مجد الدين أستاذ الديار، هذا لقبه، ويدعى له إثر الدعاء للخليفة، وهو قل ما يظهر للعامة اشتغالا بما هو بسبيله من أمور تلك الديار وحراستها والتكفل بمغالقها وتفقدها ليلاً ونهاراً.

ورونق هذا الملك إنما هو على الفتيان والأحابش المجابيب، منهم فتى اسمه خالص، وهو قائد العسكرية كلها، أبصرناه خارجاً أحد الأيام وبين يديه وخلفه أمراء الأجناد من الأتراك والديلم وسواهم، وحوله نحو خمسين سيفاً مسلولة في أيدي رجال قد احتفوا به، فشاهدنا من أمره عجباً في الدهر، وله القصور والمناظر على دجلة.

وقد يظهر الخليفة في بعض الأحيان بدجلة راكباً في زورق. وقد يصيد في بعض الأوقات في البرية. وظهوره على حالة اختصار تعمية لأمره على العامة، فلا يزداد أمره مع تلك التعمية إلا اشتهاراً. وهو مع ذلك يحب الظهور للعامة ويؤثر التحبب لهم، وهو ميمون النقيبة عندهم قد استسعدوا بأيامه رخاء وعدلاً وطيب عيش، فالكبير والصغير منهم داع له. أبصرنا هذا الخليفة المذكور، وهو أبو العباس أحمد الناصر لدين الله بن المستضيء بنور الله محمد الحسن بن المستنجد بالله أبي المظفر يوسف، ويتصل نسبه إلى أبي الفضل جعفر المقتدر بالله، إلى السلف فوقه من أجداده الخلفاء، رضوان الله عليهم، بالجانب الغربي أمام منظرته به وقد انحدر عنها صاعداً في الزورق إلى قصره بأعلى الجانب الشرقي على الشط، وهو في فتاء من سنه، أشقر اللحية صغيرها، كما اجتمع بها وجهه، حسن الشكل، جميل المنظر، أبيض اللون، معتدل القامة، رائق الرواء، سنه نحو الخمس وعشرين سنة، لابساً ثوباً أبيض شبه القباء برسوم ذهب فيه، وعلى رأسه قلنسوة مذهبة مطوقة بوبر أسود من الأوبار الغالية القيمة المتخذة للباس، مما هو كالفنك وأشرف، متعمداً بذلك زي الأتراك تعمية

لشأنه، لكن الشمس لا تخفى وأن سترت، وذلك عشية يوم السبت السادس لصفر سنة ثمانين. وأبصرناه أيضاً عشي يوم الأحد بعده، متطلعاً من منظرته المذكورة بالشط الغربي، وكنا نسكن بمقربة منها.

والشرقية حفيلة الأسواق عظيمة الترتيب، تشتمل من الخلق على بشر لا يحصيهم إلا الله تعالى الذي أحصى كل شيء عدداً. وبها من الجوامع ثلاثة، كل يجمّع فيها: جامع الخليفة متصل بداره، وهو جامع كبير، وفيه سقايات عظيمة ومرافق كثيرة كاملة، ومرافق الوضوء والطهور. وجامع السلطان، وهو خارج البلد، ويتصل به قصور تنسب للسلطان أيضاً المعروف بشاه شاه، وكان مدبر أمر أجداد هذا الخليفة، وكان يسكن هنالك، فابتنى الجامع أمام مسكنه. وجامع الرصافة، وهو على الجانب الشرقي المذكور، وبينه وبين جامع هذا السلطان المذكور مسافة نحو الميل. وبالرصافة تربة الخلفاء العباسيين، رحمهم الله. فجميع جوامع البلد ببغداد المجمّع فيها أحد عشر.

الحمامات والمساجد والمدارس

وأما حماماتها فلا تحصى عدةً، ذكر لنا أحد أشياخ البلد أنها بين الشرقية والغربية نحو الألفي حمام، وأكثرها مطلية بالقار مسطحة به، فيخيل للناظر أنه رخام أسود صقيل. وحمامات هذه الجهات أكثرها على هذه الصفة لكثرة القار عندهم، لأن شأنه عجيب، يجلب من عين بين البصرة والكوفة، وقد أنبط الله ماء هذه العين ليتولد منه القار، فهو يصير في جوانبها كالصلصال، فيجرف ويجلب وقد انعقد، فسبحان خالق ما يشاء لا اله سواه.

وأما المساجد بالشرقية والغربية فلا يأخذها التقدير، فضلا عن الإحصاء. والمدارس بها نحو الثلاثين، وهي كلها بالشرقية، وما منها مدرسة إلا وهي يقصر القصر البديع عنها، وأعظمها وأشهرها النظامية، وهي التي ابتناها نظام الملك، وجددت سنة أربع وخمسمائة. ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبسة تتصيّر إلى الفقهاء المدرسين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم، ولهذه البلاد في أمر هذه المدارس والمارستانات شرف عظيم وفخر مخلد، فرحم الله واضعها الأول ورحم من تبع ذلك السنن الصالح.

أبواب الشرقية الأربعة

وللشرقية أربعة أبواب: فأولها، وهو في أعلى الشط، باب السلطان، ثم باب الظّفَريَّة، ثم يليه باب الحلبة، ثم باب البَصَلية. هذه الأبواب التي هي في السور المحيط بها من أعلى الشط أسفله، هو ينعطف عليها كنصف دائرة مستطيلة. وداخلها في الأسواق أبواب كثيرة. وبالجملة فشأن هذه البلدة أعظم من أن يوصف، وأين هي مما

كانت عليه؟ هي اليوم داخلة تحت قول حبيب:

لا أنت أنت ولا الديار ديار

الرحيل من بغداد الموصل...

النص الثالث : مدينة بغداد كما وصفها بن بطوطة

ثم سافرنا منها إلى بغداد، مدينة دار السلام وحضرة الإسلام، ذات القدر الشريف والفضل المنيف، مثوى الخلفاء ومقر العلماء، وقال أبو الحسن بن جبير رضي الله عنه: "هذه المدينة العتيقة، وإن لم تزل حضرة الخلافة العباسية، ومثابة الدعوة الإمامية القرشية [الهاشمية][3]، قد ذهب [أكثر] رسمها، ولم يبق منا إلا [شهير] اسمها. وهي بالإضافة إلى ما كانت عليه قبل إنحاء الحوادث عليها والتفات أعين النوائب إليها، كالطلل الدارس، [والأثر الطامس]، أو تمثال الخيال الشاخص، فلا حسن فيها يستوقف البصر، ويستدعي من المستوفر الغفلة والنظر، إلا دجلتها التي هي بين شرقيها وغربيها [منها] كالمرآة المجلوة بين صفحتين، أو العقد المنتظم بين لبتين. فهي تردها ولا تظمأ، وتسطع[4] منها في مرآة صقيلة لا تصدأ، والحسن الحريمي بين هوائها ومائها ينشأ، هو من ذلك على شهرة في البلاد معروفة موصوفة"[5]. قال ابن جزي: وكأن أبا تمام حبيب بن أوس اطلع على ما آل إليه أمرها حين قال فيها:

لقد أقام على بغـداد نـاعيهـــا	فليبكيها لخراب الدهر باكـيهـا
كانت على مائها والحـــرب موقدةٌ	والنار تطفأ حسناً في سـواحيهـا
ترجى لها عودةٌ في الدهر صـالحة	فالآن أضمر منها اليأس اجيهـا
مثل العجوز التي ولــت شبيبتـهـا	وبان عنها جمال كـان يحظـيهـا

وقد نظم الناس في مدحها وذكر محاسنها فأطنبوا، ووجدوا أمكان القول ذا سعة فأطالوا وأصابوا. وفيها قال الإمام القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي البغدادي، وأنشدنيه والدي رحمه الله مرات:

طيب الهواء ببغدادٍ يشوقـــنـي	قـرباً إليها وإن عاقت مقـادير
وكيف أرحل عنها اليوم إذ جمعت	طيب الهواءين ممدود ومقصور

وفيها يقول أيضاً رحمه الله تعالى ورضي عنه:

---

[3] ما بين [ ] وارد في رحلة ابن جبير، طبعة ليدن.
[4] في ابن جبير "وتتطلع".
[5] انتهى قول ابن جبير.

سلام على بغداد في كل موطنٍ — وحق لها مني السلام المضاعف

فوالله ما فارقتها عن قلىً لها — وإني بشطي جانبيها لعارف

ولكنها ضاقت علي برحبها — ولم تكن الأقدار فيها تساعف

وكانت كخلٍ كنت أهوى دنوه — وأخلاقه تنأى به وتخالف

وفيها يقول أيضاً مغاضباً لها، وأنشدنيه والدي رحمه الله غير ما مرة:

بغداد دارٌ لأهل المال واسعةٌ — وللصعاليك دار الضنك والضيق

ظللت أمشي مضافاً في أزقتها — كأنني مصحف في بيت زنديق

[وقال] أبو الحسن علي بن النبيه من قصيدة:

آنست بالعراق بدراً منيراً — فطوت غيبها وخاضت هجيرا

واستطابت ريا نسائم بغداد — فكادت لولا البرى أن تطيرا

ذكرت من مسارح الكرخ روضاً — لم يزل نضراً وماء نميرا

واجتنت من ربى المحول نورا — واجتلت من مطالع التاج نورا

ولبعض نساء بغداد في ذكرها:

آهاً على بغدادها وعراقها — وظبائها والسحر في أحداقها

ومجالها عند الفرات بأوجهٍ — تبدو أهلتها على أطواقها

متبخترات في النعيم كأنما — خلق الهوى العذري من أخلاقها

نفسي الفداء لها فأي محاسنٍ — في الدهر تشرق من سنا إشراقها

ولبغداد جسران اثنان معقودان على نحو الصفة التي ذكرناها في جسر مدينة الحلة، والناس يعبرونهما ليلاً ونهاراً، رجالاً ونساء، فهم في ذلك في نزهة متصلة. وببغداد من المساجد التي يخطب فيها، وتقام فيها الجمعة أحد عشر مسجداً، منها بالجانب الغربي ثمانية، وبالجانب الشرقي ثلاثة. والمساجد سواها كثيرة جداً، وكذلك المدارس إلا أنها خربت.

وحمامات بغداد كثيرة وهي من أبدع الحمامات، وأكثرها مطلية بالقار مسطحة به، فيخيل لرائيه أنه رخام أسود. وهذا القار يجلب من عين بين الكوفة والبصرة تنبع أبداً به، ويصير في جوانبها كالصلصال، فيجرف منها، ويجلب إلى بغداد. وفي كل حمام منها خلوات كثيرة، كل خلوة منها مفروشة بالقار، مطلي نصف حائطها مما يلي الأرض به، والنصف الأعلى مطلي بالجص الأبيض الناصع، فالضدان بها مجتمعان،

متقابل حسنهما. وفي داخل كل خلوة حوض من الرخام فيه أنبوبان، أحدهما يجري بالماء الحار والآخر بالماء البارد، فيدخل الإنسان الخلوة منها منفرداً لا يشاركه أحد إلا إن أراد ذلك. وفي زاوية كل خلوة أيضاً حوض آخر للاغتسال، فيه أيضاً أنبوبان يجريان بالحار والبارد. وكل داخل يعطى ثلاثاً من الفوط، إحداهما يتزر بها عند دخوله والأخرى يتزر بها عند خروجه، والأخرى ينشف بها الماء عن جسده. ولم أر هذا الإتقان كله في مدينة سوى بغداد، وبعض البلاد تقاربها في ذلك.

ذكر الجانب الغربي من بغداد

الجانب الغربي منها هو الذي عمر أولاً، وهو الآن خراب أكثره. وعلى ذلك فقد بقي منه ثلاث عشرة محلة، كل محلة كأنها مدينة بها الحمامان والثلاثة، وفي ثمان منها المساجد الجامعة. ومن هذه المحلات محلة باب البصرة، وبها جامع الخليفة أبي جعفر المنصور رحمه الله. والمارستان فيما بين محلة باب البصرة ومحلة الشارع على الدجلة. وهو قصر كبير خرب بقيت منه الآثار. وفي هذا الجانب الغربي من المشاهد قبر معروف الكرخي رضي الله عنه، وهو في محلة باب البصرة. وبطريق باب البصرة مشهد حافل البناء، في داخله قبر متسع السنام، عليه مكتوب: "هذا قبر عون من أولاد علي بن أبي طالب". وفي هذا الجانب قبر موسى الكاظم بن جعفر الصادق، والد علي بن موسى الرضا. وإلى جانبه قبر الجواد، والقبران داخل الروضة عليهما دكانة ملبسة بالخشب عليه ألواح الفضة.

ذكر الجانب الشرقي منها

وهذه الجهة الشرقية من بغداد حافلة الأسواق عظيمة الترتيب. وأعظم أسواقها سوق يعرف بسوق الثلاثاء، كل صناعة فيها على حدة. وفي وسط هذا السوق المدرسة النظامية العجيبة التي صارت الأمثال تضرب بحسنها. وفي آخره المدرسة المستنصرية، ونسبتها إلى أمير المؤمنين المستنصر بالله أبي جعفر ابن أمير المؤمنين الظاهر ابن أمير المؤمنين الناصر. وبها المذاهب الأربعة، لكل مذهب إيوان فيه المسجد وموضع التدريس. وجلوس المدرس في قبة من خشب صغيرة على كرسي عليه البسط. ويقعد المدرس وعليه السكينة والوقار، لابساً ثياب السواد معتماً، وعلى يمينه ويساره معيدان يعيدان كل ما يمليه، هكذا ترتيب كل مجلس من هذه المجالس الأربعة. وفي داخل هذه المدرسة الحمام للطلبة ودار الوضوء. وبهذه الجهة الشرقية من المساجد التي تقام فيها الجمعة ثلاثة: أحدها جامع الخليفة، وهو المتصل بقصور الخلفاء ودورهم، وهو جامع كبير في سقايات ومطاهر كثيرة للوضوء وللغسل. ولقيت بهذا المسجد الشيخ الإمام العالم الصالح مسند العراق سراج الدين أبا حفص عمر بن علي بن عمر القزويني، وسمعت عليه فيه جميع مسند أبي محمد عبد الله بن عبد

الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، وذلك في شهر رجب الفرد عام سبعة وعشرين وسبعمائة، قال: "أخبرتنا به الشيخة الصالحة المسندة بنت الملوك فاطمة بنت العدل تاج الدين أبي الحسن علي بن علي بن أبي البدر، قالت: أخبرنا الشيخ أبو بكر محمد بن مسعود بن بهروز، الطبيب المارستاني قال: أخبرنا أبو الوقت عبد الأول بن شعيب الشنجري الصوفي قال: أخبرنا الإمام أبو الحسن عبد الرحمن بن المظفر الداودي قال: أخبرنا أبو محمد عبد الله بن أحمد بن حمويه السرخسي، عن أبي عمران عيسى ابن عمر بن العباس السمرقندي،عن أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي".

والجامع الثاني جامع السلطان، وهو خارج البلد وتتصل به قصور تنسب للسلطان. والجامع الثالث جامع الرصافة وبينه وبين جامع السلطان نحو الميل.

ذكر قبور الخلفاء ببغداد وقبور بعض العلماء والصالحين بها وقبور الخلفاء العباسيين رضي الله عنهم بالرصافة، وعلى كل قبر منها اسم صاحبه، قبر المهدي وقبر الهادي وقبر الأمين وقبر المعتصم وقبر الواثق وقبر المتوكل وقبر المنتصر وقبر المستعين وقبر المعتز وقبر المهتدي وقبر المعتمد وقبر المعتضد وقبر المكتفي وقبر المقتدر وقبر القاهر وقبر الراضي وقبر المتقي وقبر المستكفي وقبر المطيع لله وقبر الطائع وقبر القائم وقبر القادر وقبر المستظهر وقبر المسترشد وقبر الراشد وقبر المقتفي وقبر المستنجد وقبر المستضيء وقبر الناصر وقبر الظاهر وقبر المستنصر وقبر المستعصم وهو آخرهم. وعليه دخل التتر ببغداد بالسيف وذبحوه بعد أيام من دخولهم، وانقطع من بغداد اسم الخلافة العباسية، وذلك في سنة أربع وخمسين وستمائة.

وبقرب الرصافة قبر الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، وعليه قبة عظيمة وزاوية فيها الطعام للوارد والصادر. وليس بمدينة بغداد اليوم زاوية يطعم الطعام فيها ما عدا هذه الزاوية. فسبحان مبيد الأشياء ومغيرها. وبالقرب منها قبر الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل رضي الله عنه ولا قبة عليه. ويذكر أنها بنيت على قبره مراراً فتهدمت بقدرة الله تعالى. وقبره عند أهل بغداد معظم، وأكثرهم على مذهبه. وبالقرب منه قبر أبي بكر الشبلي من أئمة المتصوفة رحمه الله، وقبر سري السقطي وقبر بشر الحافي وقبر داود الطائي وقبر أبي القاسم الجنيد، رضي الله عنهم أجمعين.

وأهل بغداد لهم يوم في كل جمعة لزيارة شيخ من هؤلاء المشايخ، ويوم لشيخ آخر يليه، هكذا إلى آخر الأسبوع. وببغداد كثير من قبور الصالحين والعلماء رضي الله عنهم. وهذه الجهة الشرقية من بغداد ليس بها فواكه، وإنما تجلب إليها من الجهة الغربية لأن فيها البساتين والحدائق.

ووافق وصولي إلى بغداد كون ملك العراق بها، فلنذكره ها هنا.

ذكر سلطان العراقين وخراسان

وهو السلطان ا[illegible] سعيد بهاذر خان، وخان عندهم الملك وبهادر بفتح الباء الموحدة وضم الدال المهمل وآخره راء "، ابن السلطان الجليل محمد خذابنده، وهو الذي أسلم من ملوك التتر - وضبط اسمه مختلف فيه، فمنهم من قال إن اسمه خُذابنده، بخاء معجمة مضمومة وذال معجم مفتوح، وبنده لم يختلف فيه، وهو بباء موحدة مفتوحة ونون مسكنة ودال مهمل مفتوح وهاء استراحة، وتفسيره على هذا القول عبد الله، لأن "خذا" بالفارسية اسم الله عز وجل و"بنده" غلام أو عبد أو ما في معناهما. وقيل: إنما هو خربنده، بفتح الخاء المعجم وضم الراء المهمل، وتفسير "خَر" بالفارسية الحمار فمعناه على هذا "غلام الحمار". فشد ما بين القولين من الخلاف، على أن هذا الأخير هو المشهور، وكأن الأول غيره إليه من تعصب. وقيل: إن سبب تسميته بهذا الأخير هو أن التتر يسمون المولود باسم أول داخل على البيت عند ولادته. فلما ولد هذا السلطان كان أول داخل الزّمال، وهم يسمونه خربندة فسمي به. وأخو خربنده هو قازغان الذي يقول فيه للناس: قازان. وقازغان هو القِدر. وقيل: سمي بذلك لأنه ولد لما دخلت الجارية ومعها القدر. وخذابنده هو الذي أسلم، وقدمنا قصته وكيف أراد أن يحمل الناس لما أسلم على الرفض وقصة القاضي مجد الدين معه. ولما مات ولي الملكَ ولدُه أبو سعيد بهادرخان، وكان ملكاً فاضلاً كريماً، ملك وهو صغير السن، ورأيته ببغداد، وهو شامل أجمل خلق الله صورة، لا نبات بعارضيه. ووزيره إذ ذاك الأمير غياث الدين محمد بن خواجه رشيد، وكان أبوه من مهاجرة اليهود، واستوزره السلطان محمد خذابنده والد أبي سعيد. رأيته يوماً بحراقة في الدجلة، وتسمى عندهم الشباره، وهي شبه سلورة، وبين يديه دمشق خواجه ابن الأمير جوبان المتغلب على أبي سعيد، وعن يمينه وشماله شبارتان فيهما أهل الطرب والغناء. ورأيت من مكارمه في ذلك اليوم أنه تعرض له جماعة من العميان، فشكوا ضعف حالهم، فأمر لكل واحد منهم بكسوة وغلام يقوده ونفقة تجري عليه.

ولما ولي السلطان أبو سعيد وهو صغير كما ذكرناه، استولى على أمره أمير الأمراء الجوبان، وحجر عليه التصرفات، حتى لم يكن بيده من الملك إلا الاسم. ويذكر أنه احتاج في بعض الأعياد إلى نفقة ينفقها، فلم يكن له سبيل إليها، فبعث إلى أحد التجار فأعطاه من المال ما أحب. ولم يزل كذلك إلى أن دخلت عليه يوماً زوجة أبيه دنيا خاتون فقالت له: "لو كنا نحن الرجال ما تركنا الجوبان وولده على ما هما عليه" فاستفهمها عن مرادها بهذا الكلام فقالت له: لقد انتهى أمر دمشق خواجه بن الجوبان أن يفتك بحرم أبيك، وأنه بات البارحة عند طغى خاتون، وقد بعث إلي وقال لي: الليلة أبيت عندك، وما الرأي إلا أن تجمع الأمراء والعساكر، فإذا صعد إلى القلعة مختفياً برسم المبيت، أمكنك القبض عليه، وأبوه يكفي الله أمره. وكان الجوبان إذ ذاك غائباً

بخراسان، فغلبته الغيرة وبات يدبر أمره، فلما علم أن دمشق خواجه بالقلعة أمر الأمراء والعساكر أن يطيفوا بها من كل ناحية، فلما كان بالغد، خرج دمشق ومعه جندي يعرف بالحاج المصري، فوجد سلسلة معرضة على باب القلعة وعليها قفل، فلما لم يمكنه الخروج راكباً ضرب الحاج المصري السلسلة بسيفه فقطعها وخرجا معاً، فأحاطت بهما العساكر، ولحق أمير من الأمراء الخاصكية يعرف بمصر خواجه وفتى يعرف بلؤلؤ، دمشقَ فقتلاه، وأتيا الملك أبا سعيد برأسه فرموا به بين يدي فرسه. وتلك عادتهم أن يفعلوا برأس كبار أعدائهم. وأمر السلطان بنهب داره وقتل من قاتل من خدامه ومماليكه. واتصل الخبر بأبيه الجوبان وهو بخراسان ومعه أولاده مير حسن وهو الأكبر وطالش وجلوخان وهو أصغرهم وهو ابن أخت السلطان أبي سعيد من أمه ساطي بك بنت السلطان خذابنده، ومعه عساكر التتر وحاميها. فاتفقوا على قتال السلطان أبي سعيد وزحفوا إليه. فلما التقى الجمعان هرب التتر إلى سلطانهم وأفردوا الجوبان، فلما رأى ذلك نكص على عقبيه وفر إلى صحراء سجستان وأوغل فيها، وأجمع على اللحاق بملك هراة غياث الدين، مستجيراً به ومتحصناً بمدينته. وكانت له عليه أيادٍ سابقة، فلم يوافقه ولداه حسن وطالش على ذلك، وقالا له: إنه لا يفي بالعهد، وقد غدر بفيروزشاه بعد أن لجأ إليه وقتله. فأبى الجوبان إلا أن يلحق به ففارقه ولداه، وتوجه ومعه ابنه الصغير جلوخان، فخرج غياث الدين لاستقباله وترجل له وأدخله المدينة على الأمان، ثم غدر به بعد أيام وقتله وقتل ولده، وبعث برأسيهما إلى السلطان أبي سعيد. وأما الحسن وطالش فإنهما قصدا خوارزم وتوجها إلى السلطان محمد أوزبك، فأكرم مثواهما وأنزلهما إلى أن صدر منهما ما أوجب قتلهما فقتلهما. وكان للجوبان ولد رابع اسمه الدمرطاش فهرب إلى ديار مصر، فأكرمه الملك الناصر وأعطاه الإسكندرية، فأبى من قبولها وقال: إنما أريد العساكر لأقاتل أبا سعيد. وكان متى بعث إليه الملك الناصر بكسوة أعطى هو للذي يوصلها إليه أحسن منها إزراء على الملك الناصر، وأظهر أموراً أوجبت قتله فقتله، وبعث برأسه إلى أبي سعيد. وقد ذكرنا قصته وقصة قراسنقور فيما تقدم[6]. ولما قتل الجوبان جيء به وبولده ميتين، فوقف بهما على عرافات، وحملا إلى المدينة ليدفنا في التربة التي اتخذها الجوبان بالقرب من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمنع من ذلك ودفن بالبقيع. والجوبان هو الذي جلب الماء إلى مكة شرفها الله تعالى.

ولما استقل السلطان أبو سعيد بالملك أراد أن يتزوج بنت الجوبان، وكانت تسمى بغداد خاتون، وهي من أجمل النساء، وكانت تحت الشيخ حسن الذي تغلب بعد موت أبي سعيد على الملك، وهو ابن عمته. فأمره فنزل عنها وتزوجها أبو سعيد، وكانت أحظى النساء لديه. والنساء لدى الأتراك والتتر لهن حظ عظيم. وهم إذا كتبوا أمراً يقولون فيه "عن أمر السلطان والخواتين". ولكل خاتون الكثير من البلاد والولايات

---

[6] في الفصل الثاني القسم الرابع.

والمجابي العظيمة، وإذا سافرت مع السلطان تكون في محلة على حدة. وغلبت هذه الخاتون على أبي سعيد، وفضلها على سواها، وأقامت على هذه الحال مدة أيام. ثم تزوج امرأة تسمى بدلشاد فأحبها حباً شديداً، وهجر بغداد خاتون، فغارت لذلك، وسمته في منديل مسحته به بعد الجماع، فمات وانقرض عقبه وغلبت أمراؤه على الجهات كما سنذكره. ولما عرف الأمراء أن بغداد خاتون هي التي سمته أجمعوا على قتلها، وبدر لذلك الفتى الرومي خواجة لؤلؤ، وهو من كبار الأمراء وقدمائهم، فأتاها وهي في الحمام فضربها بدبوسه وقتلها، وطرحت هنالك أياماً مستورة العورة بقطعة تليس، واستقل الشيخ حسن بملك عراق العرب، وتزوج دلشادَ امرأةَ السلطان أبي سعيد، كمثل ما كان أبو سعيد فعله من تزوج امرأته.

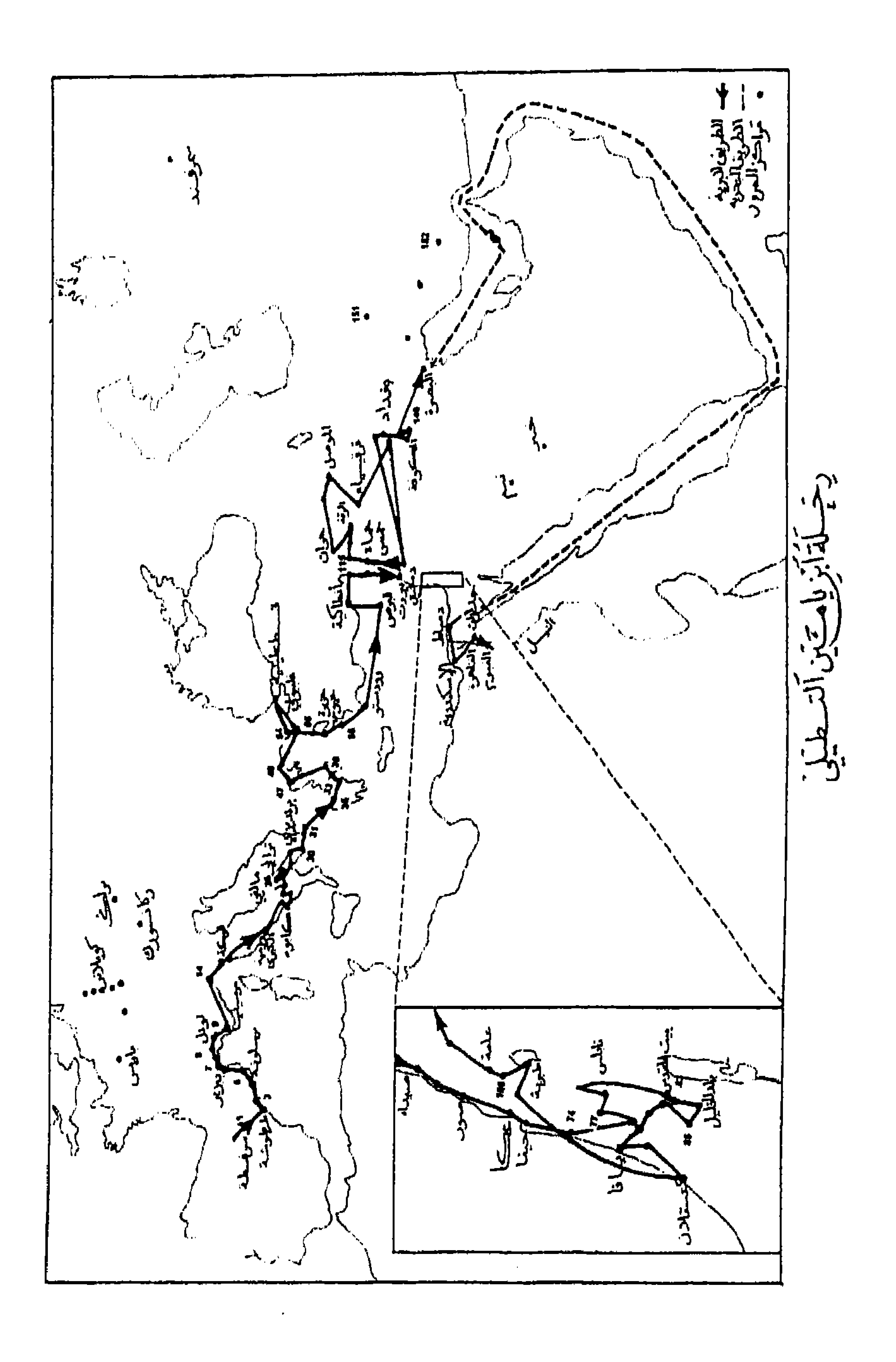
ذكر المتغلبين على الملك بعد موت السلطان أبي سعيد

فمنهم الشيخ حسن ابن عمته الذي ذكرناه آنفاً، تغلب على عراق العرب جميعاً، ومنهم إبراهيم شاه ابن الأمير سنيته، تغلب على الموصل وديار بكر، ومنهم الأمير أرتنا، تغلب على بلاد التركمان المعروفة أيضاً ببلاد الروم، ومنهم حسن خواجة بن الدمرطاش بن الجوبان، تغلب على تبريز والسلطانية وهمذان وقم وقاشان والري ورامين وفرغان والكرج، ومنهم الأمير طغيتمور تغلب على بعض بلاد خراسان، ومنهم الأمير حسن ابن الأمير غياث الدين تغلب على هراة ومعظم بلاد خراسان، ومنهم ملك دينار تغلب على بلاد مكران وبلاد كبج، ومنهم محمد شاه ابن مظفر تغلب على يزد وكرمان وورقو، ومنهم الملك قطب الدين تمهتن تغلب على هرمز وكيش والقطيف والبحرين وقلهات، ومنهم السلطان أبو إسحاق الذي تقدم ذكره، تغلب على شيراز وأصفهان وملك فارس، وذلك مسيرة خمس وأربعين، ومنهم السلطان أفراسياب أتابك، تغلب على إيذج وغيرها من البلاد وقد تقدم ذكره.

ولنعد إلى ما كنا بسبيله، ثم خرجت من بغداد في محلة السلطان أبي سعيد، وغرضي أن أشاهد ترتيب ملك العراق في رحيله ونزوله وكيفية تنقله وسفره. وعادتهم أنهم يرحلون عند طلوع الفجر، وينزلون عند الضحى. وترتيبهم أنه يأتي كل أمير من الأمراء بعسكره وطبوله وأعلامه، فيقف في موضع لا يتعداه قد عين له، إما في الميمنة أوالميسرة، فإذا توافوا جميعاً وتكاملت صفوفهم، ركب الملك وضربت طبول الرحيل وبوقاته وأنفاره، وأتى كل أمير منهم فسلم على الملك وعاد إلى موقفه، ثم يتقدم أمام الملك الحجاب والنقباء، ثم يليهم أهل الطرب، وهم نحو مائة رجل، عليهم الثياب الحسنة، وتحتهم مراكب السلطان. وأمام أهل الطرب عشرة من الفرسان قد تقلدوا عشرة من الطبول، وخمسة من الفرسان لديهم خمس صرنايات، وهي تسمى عندنا بالغيطات، فيضربون تلك الأطبال والصرنايات. ثم أمسكوا وغنى عشرة آخرون نوبتهم هكذا، إلى أن تتم عشر نوبات، فعند ذلك يكون النزول، ويكون عن يمين

السلطان وشماله حين سيره كبار الأمراء، وهم نحو خمسين، ومن ورائه أصحاب الأعلام والأطبال والأنفار والبوقات، ثم مماليك السلطان ثم الأمراء على مراتبهم، وكل أمير له أعلام وطبول وبوقات. ويتولى ترتيب ذلك كله أمير جند، وله جماعة كبيرة وعقوبة من تخلف عن فوجه وجماعته أن يؤخذ تماقه فيملأ رملاً، ويعلق في عنقه، ويمشي على قدميه حتى يبلغ المنزل، فيؤتى به إلى الأمير، فيبطح على الأرض ويضرب خمساً وعشرين مقرعة على ظهره، سواء كان رفيعاً أو وضيعاً، لا يحاشون من ذلك أحداً. وإذا نزلوا ينزل السلطان ومماليكه في محلة على حدة، وتنزل كل خاتون من خواتينه في محلة على حدة، ولكل واحدة منهن الإمام والمؤذن والقراء والسواق، وينزل الوزراء والكتاب وأهل الأشغال على حدة، وينزل كل أمير على حدةٍ، ويأتون جميعاً إلى الخدمة بعد العصر، ويكون انصرافهم بعد العشاء الأخيرة، والمشاعل بين أيديهم، فإذا كان الرحيل ضرب الطبل الكبير، ثم يضرب طبل الخاتون الكبرى التي هي الملكة، ثم أطبال سائر الخواتين، ثم طبل الوزير، ثم أطبال الوزراء دفعة واحدة، ثم يركب أمير المقدمة في عسكره، ثم يتبعه الخواتين، ثم أثقال السلطان وزاملته، وأثقال الخواتين ثم أميرتان في عسكر له، يمنع الناس من الدخول فيما بين الأثقال والخواتين، ثم سائر الناس. وسافرت في هذه المحلة عشرة أيام صحبة الأمير علاء الدين محمدٍ إلى بلدة تبريز، وكان من الأمراء الكبار الفضلاء، فوصلنا بعد عشرة أيام إلى مدينة تبريز، ونزلنا بخارجها في موضع يعرف بالشام. وهنالك قبر قازان ملك العراق، وعليه مدرسة حسنة وزاوية فيها الطعام للوارد والصادر من الخبز واللحم والأرز المطبوخ بالسمن والحلواء. وأنزلني الأمير بتلك الزاوية وهي ما بين أنهار متدفقة وأشجار مورقة. وفي غد ذلك اليوم دخلت المدينة على باب يعرف بباب بغداد، ووصلنا إلى سوق عظيمة تعرف بسوق قازان، من أحسن أسواق بلاد الدنيا، كل صناعة فيها على حدة لا تخالطها أخرى، وأجتزت بسوق الجوهريين، فحار بصري مما رأيته من أنواع الجواهر، وهي بأيدي مماليك حسان الصور، عليهم الثياب الفاخرة وأوساطهم مشدودة بمناديل الحرير، وهم بين أيدي التجار يعرضون الجواهر على نساء الأتراك، وهن يشترينه كثيراً، ويتنافسن فيه. فرأيت من ذلك كله فتنة يستعاذ الله منها. ودخلنا سوق العنبر والمسك، فرأينا مثل ذلك وأعظم، ثم وصلنا إلى المسجد الجامع الذي عمره الوزير علي شاه المعروف بجيلان، وبخارجه عن يمين مستقبل القبلة مدرسة، وعن يساره زاوية، وصحنه مفروش بالمرمر وحيطانه بالقاشاني، وهو شبه الزليج، ويشقه نهر ماء، وبه أنواع الأشجار ودوالي العنب وشجر ياسمين. ومن عاداتهم أنهم يقرأون به كل يوم سورة يس وسورة الفتح وسورة عم بعد صلاة العصر في صحن الجامع، ويجتمع لذلك أهل المدينة. وبتنا ليلة بتبريز، ثم وصل بالغد أمر السلطان أبي سعيد إلى الأمير علاء الدين، بأن يصل إليه فعدت معه. ولم ألق بتبريز أحداً من العلماء. ثم سافرنا إلى أن وصلنا محلة السلطان، فأعلمه الأمير المذكور

بمكاني وأدخلني عليه، فسألني عن بلادي وكساني وأركبني، وأعلمه الأمير أني أريد السفر إلى الحجاز الشريف فأمر لي بالزاد والركوب في السبيل مع المحمل، وكتب لي بذلك إلى أمير بغداد خواجه معروف، فعدت إلى بغداد، واستوفيت ما أمر لي به السلطان، وكان قد بقي لأوان سفر الركب أزيد من شهرين، فظهر لي أن أسافر إلى الموصل وديار بكر، لأشاهد تلك البلاد، وأعود إلى بغداد في حين سفر الركب، فأتوجه إلى الحجاز الشريف. فخرجت من بغداد إلى منزل على نهر دجيل...



رحلة ابن يامين التطيلي

هذه أسماء البلدان والمواقع التي زارها بنيامين، بالاسم العربي والحرف اللاتنيني كما وضعها المترجم عزره حداد، لتوضع على الخارطة. يشار للمدينة بالرقم، فـ 1 يعني سرقسطة و2 طرطوشة وهكذا دواليك.

1- سرقسطة. 2- طرطوشة. 3- طركونة. 4- برشلونة. 5- جيرندة. 6- أربونة. 7- بيزير. 8- مونبلييه.9- لونل. 10- بوسكيار.11- نوغرس.12-آرل. 13- مرسيلية. 14- جنوة. 15- بيزة. 16- لوكة. 17- رومية الكبرى. 18- كابوه. 19- فوزولي. 20- نابل. سلرن. 22- أمالفي. 23- بنفنتو. 24- مالفي. 25- أشقولي. 26- تراني. 27- نيقولاس دي باري. 28- طارونت. 29- برنديزي. 30- أوطرنت. 31- جزيرة قرقو. 32- أرته. 33- أخليوس. 34- أناطوليكه. 35- بتراس. 36- ليبنتو. 37- كريسة. 38- فورنت. 39- طيبة. 40- نغروبنت. 41- يابشترية. 42- رابنكة. 43- شينون. 44- غرديكي.45 أرميروس. 46- بسنة.47- سلانيك. 48- متريزي. 49- درامة. 50- كرستوبوليس. 51- أبيدروس.52- قسطنطينية.53- رودستو. 54- غليبولي. 55- كاليس. 56- جزيرة مدلي. 57- جزيرة خيوس. 58- جزيرة صاموس. 59- جزيرة دودس. 60- جزيرة قبرص. 61- قوريقوس. 62- ملمسة اس. 63- أنطاكية. 64- الليكة. 65- جبلة. 66- جبيل. 67- بيروت. 68- صيداء. 69- صرفندة. 70- صور الجديدة. 71- عكا. 72- حيفا. 73- كفر ناحوم. 74- قيسارية. 75- قاقون. 76- اللد. 77- سبطية. 78- نابلس. 79- جبل جلبوع. 80- وادي إلون. 81- جبل المورية. 82- بيت المقدس. 83- بيت لحم. 84- بلد الخليل. 85- بيت جبرين.86- قلعة الحصن. 87- بيت صموئل. 88- بيسان. 89- بيت النبي. 90- الرملة. 91- يافة. 92- إبلين. 93- أشدود. 94- عسقلان. 95- زيرين. 96- صفورية. 97- طبرية. 98- تبنين. 99- جوش. 100- ميرون. 101- علمة. 102- قادس. 103- بلنياس. 104- دمشق. 105- جلعاد. 106- صرخد. 107- بعلبك. 108- تدمر. 109- القريتين. 110- حمص. 111- حماة. 112- شيزر. 113- المدين. 114- حلب. 115- بالس. 116- قلعة جعبر. 117- الرقة. 118- حران. 119- رأس العين. 120- نصيبين. 121- جزيرة ابن عمر. 122- الموصل. 123- الرحبة. 124- قرقيسياء. 125- الأنبار. 126- حربى. 127- عكبرى. 128- بغداد. 129- جاهيجان. 130- خرائب بابل. 131- الحلة. 132- برس نمرود. 133- نفاحة. 134- مرقد حزقيال. 135- القوسنات. 136- عين شفاتة. 137- كفر ناحوم. 138- نهر ريجة. 139- الكوفة. 140- سوار. 141- شفايتيب. 142- واسط. 143- البصرة: 144- نهر سمره. 145- خوزستان. 146- رودبار. 147- نهاوند.148- العمادية. 149- همدان. 150- طبرستان. 151- إصبهان. 152- شيراز. 153- خبوة. 154- سمرقند. 155- بلاد التبت. 156- نيسابور. 157- جزيرة قيس. 158- القطيف. 159- خولام. 160- جزيرة كندي. 161- أرض الصين. 162- بنغالة. 163- خولان. 164-

زبيد. 165- عدن. 166- أسوان. 167- حلوان. 138- الزويلة. 169- قوص. 170- الفيوم. 171- مصر. 172- بلبيس. 173- عين شمس. 174- أبو تيج. 175- بنها. 176- سمناط. 177- الدمير. 178- المحلة. 179- الإسكندرية. 180- دمياط. 181- سنباط. 182- إيلة. 183- رفيديم. 184- مسينة. 185- بلرمو. 186- رومية. 187- لوكا. 188- (ألمانيا). 189- (بوهمية). 190- (أرض روسيا). 191- (فرنسة).

1- مصادر ومراجع عربية

القرآن الكريم.

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ [تحقيق عز الدين أبو الحسن] دار صادر دار بيروت 1965.

- إخوان الصفاء، ـ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر بيروت.

- أرسطو طاليس، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959 .

- أرسطوطالس، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1959 .

- إسحق إسرائيلي، كتاب الحدود والرسوم

- Isaac Israeli, *Kitab al-Hudud wal-Rusum* éd. Hartwig Hirschfeld JQR 15 (1902-1903

- أبو الأصبغ عيسى بن سهيل الأندلسي ، وثائق في أحكام قضايا أهل الذمة ، تخريج محمد عبد الوهاب خلاف ، المركز العربي الدولي للإعلام ، القاهرة ، 1980.

- الأصفهاني أبو الفرج، الأغاني، [تحقيق عبد الستار أحمد فراج]، دار الثقافة بيروت، 1960 (ج22).

- الأصمعي (أبو سعيد عبد الملك)، الأصمعيات، دار المعارف، القاهرة، 1955.

- أبو القاسم حسن بن محمد الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961، (مجلدان).

- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم)، عيون الأنباء في طبقات الاطباء [تحقيق نزال رضا]، بيروت 1965.

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، [تحقيق نزار رضا] منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1965.

- أفلاطون، الجمهورية [ترجمة فؤاد زكرياء] ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف النشر.1968.

- أمرؤ القيس، الديوان [تحقيق أبي الفضل إبراهيم]، القاهرة: 1985.

- عبد الله بن بلقين ، مذكرات المسماة بكتاب التبيان [تحقيق بروفنسال] دار المعارف بمصر، 1955.

- عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون...، القاهرة، 1960/1380.

- بروكلمان (كارل)، التاريخ، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة 1977(ج1).

- أبو ابراهيم اسحق بن برون، الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية [باول قاقوس]، سان بترسبورغ ، 1890، (بالحرف العبري).

- بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، ط. أولى، 1461.

- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي [محمد عبده عزام] دار المعارف المصرية، 1951.

- الجاحظ، البيان والتبيين [حسن السندوسي] القاهرة 1923/1353.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين [عبد السلام محمد هارون] مكتبة الخانجي، القاهرة، 1968/1388.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، دار الفكر للجميع، 1968.

- رحلة أبي الحسن محمد بن جبير ، من طبع ليدن-بري، 1907.

- عباس الجراري، زهرة الآس في فضائل العباس، [مجموع بحوث] مطبعة دار المناهل، 1997.

- الجمحي (محمد بن سلام بن عبد الله)، طبقات فحول الشعراء، دار المعارف، القاهرة .

- ابن الجوزي، الحلل المتناهية، الطبعة الهندية.

- أبو الوليد مروان بن جناح، الأصول، The Book of Hebrew Roots, By Abu L-Walid Marwan Ibn Janah…,by Wilhelm Bachzr, Amsterdam Philo Press, 1968 (1875)

- أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي كتب ورسائل:

J. Derenbourg et H. Derenbourg, Imp. Nationale, Paris (1880

- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، مكتبة النبضة، بيروت- بغداد، 1968.

- ابن حزم، (علي بن أحمد بن سعيد)، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، 1345.

- "جمهرة أنساب العرب ، [تحقيق عبد السلام هارون]، دار المعارف المصرية، 1962.

- "جمهرة أنساب العرب، [تحقيق لجنة من العلماء بإشراف الناشر]، 1983/1403.

- " الرد على ابن النغريلة اليهودي [تحقيق احسان عباس] دار العروبة، 1960.

- " رسائل ابن حزم [إحسان عباس]، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- " طوق الحمامة في الألفة والألاف [تحقيق حسن كامل الصيرفي] المكتبة التجارية الكبرى ، 1959 .

- " الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة (دون تاريخ).

- " الفصل في الملل والأهواء والنحل، [تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عمره] ط. دار الجيل، بيروت، (د.ت).

- أبو القاسم بن حوقل النصيبي، كتاب صورة الأرض، ط2، القسم الأول، ليدن، 1938.

- ابن حيان القرطبي ، المقتبس ، نشر ب: سالميتا، المعهد الإسباني للثقافة، مدريد، كلية الآداب ، الرباط 1979

- ابن حيان القرطبي، المقتبس [تحقيق عبد الرحمن حجي] دار الثقافة، بيروت، 1956 .

- أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الملقب بابن خاقان، قلائد العقيان، [تحقيق محمد الطاهر بن عشور]، الدار التونسية للنشر، 1990، وطبعة بولاق..

- أبو عبد الله محمد بن حارث الخشني ، قضاة قرطبة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966 .

- ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة [تحقيق محمد عبد الله عنان] مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973.

- لسان الدين بن الخطيب، إعمال الأعمال في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، [تحقيق ليفي بروفانسال]، دار الكشوف، ط. 2، بيروت، لبنان، 1956.

- عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ... [تحقيق علي عبد الواحد].

- ابن خلدون، المقدمة ، طبعة ثالثة، بيروت، 1967،

- عبد الرحمن بن خلدون، التاريخ، طبعة 1391هـ. (دون ذكر مكان الطبع).

- ابن خير، فهرست[فرنشسكة قداره زيدين...] طبعة جديدة ومنقحة عن الأصل المطبوع في مطبعة قومش بسرقسطة، 1893

[زهير فتح الله] المكتبة التجارية مكتبة المثنى ببغداد - بيروت، 1963.

- ابن دحية عمر بن الحسن بن علي، المطرب في أشعار أهل المغرب [تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد بدوي]، دار العلم للجميع، مصر،1955.

- دعبل بن علي الخزاعي، الديوان، جمع وتحقيق عبد الصاحب عمران الزجيلي، دار الكتاب اللبناني، 1972.

- ابن عبد الرؤوف، ثلاث رسائل أندلسية في أدب الحسبة والمحتسب [تحقيق ليفي بروفانسال]، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955.

- ابن رزين، فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان [تحقيق محمد بن شقرون] مطبعة الرسالة، الرباط، 1981.

- ابن رشد تلخيص الخطابة [تحقيق عبد الرحمن بدوي] وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، 1959 و(ط. مكتبة النهضة المصرية، 1960).

- تلخيص الخطابة [تحقيق محمد سليم سالم] لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1967.

- أبو الوليد محمد بن رشد، تلخيص الخطابة، وكالة المطبوعات، الكويت ، دار القلم.

- أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، [تحقيق بويج] دار المشرق، بيروت، ط. 2، 1987.

- إبن رشد، الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون) [ترجمة أحمد شحلان عن العبرية] سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات إبن رشد: (4) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

- أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر [امحمد محيي الدين عبد الحميد] القاهرة 1934 .

- ابن رشيق ، العمدة ...، [محمد قرقران] ط 2 ، دمشق 1994 .

- ابن رشيق القيرواني (الحسن بن علي)، العمدة، دار الجيل، بيروت، 1972

- حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، [ترجمة أحمد شحلان]، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2000.

- مؤلف مجهول، ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، مؤلف مجهول [تحقيق عبد القادر زمامة] مجلة البحث العلمي، العدد3،4، السنة أولى،1964.

- سابا عيسى، شعر السموأل، مكتبة صادر، بيروت، 1951 و1964.

- سعديه كَؤون، الأمانات والاعتقادات بعناية S. Landuer, Lyde 1880 (بحرف عبري).

- سعديه كَؤون ، الأمانات والاعتقادات (نص عربي بحرف عبري وترجمة عبرية)، ي. لقلفح، القدس، 1970.

- علي بن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تأليف [تحقيق لشوقي ضيف] دار المعارف بمصر ط. ثانية، (د.ت).

- علي بن سعيد، المعرب في حلى المغرب، [حققه وعلق عليه شوقي ضيف] ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، [1964].

- أبو عبد الله السقطي، آداب الحسبة، [كولان وبروفنسال]، باريس.

- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة الوطنية، مراكش، 1999 (جزآن).

- أحمد شحلان لغات الرسل، نشر بعناية المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إسيسكو)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2002. (باشتراك).

- محمد بن شريفة، أمثال العوام في الأندلس، فاس، 1971. (جزآن)

- محمد بنشريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.

- أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، [تحقيق إحسان عباس]، دار الثقافة، بيروت، 1987 .

- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، (1960).

- لويس شيخو، مقالات لمشاهير العرب على الجزء الثاني من علم الأدب، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1887-1889 .

- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم [حياة بوعلوان] دار الطليعة والنشر، 1985.

- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، مطبعة السعادة، مصر.

- أحمد بن يحيى الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكتاب العربي، 1967.

- أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورات عكاظ، الرباط ، 1988.

- الطرطوسي أبو بكر محمد بن الوليد، الحوادث والبدع [تحقيق محمد الطالبي] تونس، 1959.

- ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي [تحقيق وتعليق أحمد أمين] دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب، 1959.

- حي بن يقظان [تحقيق فاروق سعد] منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. ثالثة، 1980.

أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه,العقد الفريد،[أحمد أمين] القاهرة ، 1956.

أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد[محمد سعيد العريان] مطبعة الاستقامة، 1940.

- عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشرق، 1983.

- موسى بن عزره، المحاضرة والمذاكرة، (بحروف عبرية وترجمة عبرية)، [تحقيق وترجمة أ. ش. هلقين]، القدس، 1974.

- أبو هرون موسى بن عزره، المحاضرة والمذاكرة، [تحقيق ش. هلقين]، 1975، (بالخط العبري).

ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب [تحقيق كولان وليفي بروفنسال] (ج 4، [تحقيق إحسان عباس] دار الثقافة، بيروت، 1967.

- علوش (محقق)، الحلل الموشية في الأخبار المراكشية ، الرباط ، 1936.

- ميزان العمل للغزالي، سلسلة ذخائر العرب [تحقيق وتقديم سليمان دنيا] دار المعارف المصرية، 1964.

- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم [محمد عبد المنعم خفاجي] مطبعة بابي الحلبي، 1945.

- الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات [تحقيق فوزي متري نجار] المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.

- الفاسي، داود بن إبراهيم،

M. Skoss, The Hebrew-arabic Dictionary of the Bible known as *Kitab Jami' Al-Alfaz* (Agron) of David Ben Abraham Al-Fasi, Yale Oriental Series, Researches XX, XXI, New Haven (1936-45).

- ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد ، تاريخ علماء الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم)، الشعر والشعراء، دار التراث العربي، القاهرة، 1977.

- كتاب الأنواء في مواسم العرب، مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن، 1956/1375.

القرقساني، كتاب الأنوار والمراقب، I. Nemoy, نيويورك، 1943.

Kitab al-Anwa wal-Maraqib, code of Karaite Law, 5. volumes, New-York, The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1941-1943.

- القفطي (جمال الدين علي)، تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، 1903.

- رضا كحالة، معجم المؤلفين، دمشق، 1959.

يهودا اللاوي، الكوزري أو كتاب الرد [illegible] الدليل في نصرة الدين الذليل [تحقيق دود تصفى بعط] يروشليم، 1977 [illegible]ية).

- المجاري، بر[illegible] المجاري [محمد أبو الأجفان] بيروت، 1982.

- عبد الواحد المراكشي، ألمعجب في تلخيص أخبار المغرب [تحقيق سعيد العريان...] ط. أولى 1949.

- محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لموصول الصلة، السفر السادس.

- المرزباني (أبوعبيدالله)، معجم الشعراء، نشرة كرنكو، القاهرة،(بدون تاريخ).

- محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية في المغرب والأندلس، بيروت.

- المسعودي (علي بن الحسين بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1960.

- أبو العلاء المعري، الفصول والغايات، بيروت.

- "الفصول والغايات، كتب التراث، المطبعة المصرية العامة للكتب، 1977.

- أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، [تحقيق إحسان عباس]، دار صادر، بيروت، 1388/ 1968.

- أحمد محمد المقري التلمساني، نفح الطيب[محمد محيي الدين عبد المجيد] مكتبة السعادة، مصر 1949.

موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين [تحقيق حسين أتاي] أنقرة، 1972.

دلالة الحائرين [تحقيق حسن أتاي] مكتبة الثقافة الدينية، [القاهرة].

- مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد المزدوج 5 و6، 1979.

مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، العدد العاشر، 1984.

- مجلة التاريخ العربي الصادرة عن جمعية المؤرخين المغاربة، مطابع الأطلس، الرباط، العدد الأول 1996، والعدد الرابع 1997.

- ابن النديم، الفهرست [تحقيق أحد الأساتذة] دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1978.

الفهرست لابن النديم [تحقيق يوسف علي طويا] دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

أعمال ندوة أكاديمية المملكة المغربية، "حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون" المنعقدة في أكادير بين 14-16 ربيع الأول 1406، الموافق 27-29 1985، السفر الثاني عشر من مطبوعات الأكاديمية، 1986.

- ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الآسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005.

- ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء،2003.

- ندوة أحمد الشرقاوي إقبال العالم والإنسان، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 1. كلية الآداب والعلوم الإنسانية- مراكش،المطبعة الوطنية مراكش،2004.
- الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلسي والمغرب، إشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1401هـ 1981.

- ياقوت الحموي (أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1957.

مصادر ومراجع عبرية

- אנציקלפידיה לתולדות גדולי ישראל, כרך ראשון, יהושע אורנשטיין, הוצאת "י" בע"ם תל- אביב, 1986

- אהרון בן אור, תולדות השירה העברית בימי הבינים... תל-ביב, 1962

- יהודה אלחריזי, תחכמוני, דפוס גושנברג, תל-אביב, 1952.

- לוין אפשטיין, מקראות גדולות, הוצאצ ספרים, בע"מ ירושלים תשל".

- אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, כרך 1 , הוצאת ספרים, קרית ספר, בע"ם, ירושלים, 1960.

- א. אשתור, קורות היהודים בספרד המושלמית, כרך שני, ממות אלמנצור עד כבוש טולדו (1002-1085), ירושלים, 1966.

דן בגיש, שירת החול ותרת השיר ירושלים 1970

- ח. בראדי, שירי החול, ברלין, 1935.

- יהודה בן ברזלי, פירוש לספר יצירה (הרמ"ה).

- ברנשטיין, שירי הקדש, תל-אביב, תשי"ז

- שיר שלמה [בן גברול] הנובר, 1858.

- שיר שלמה בן יהודה בן גברול, תל-אביב, 1928.

- יציק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים, 1951.

- יעקב גאלדענטהר, ספר מאזני צדק, חבור הפילוסוף הגדול אבו חאמד אל-גזאלי, והעתיקו מלשון הגרי לעברי החכם ר" עברהם בר חסדי, Leipzig, 1893.

- א.מ. הברמן, תולדות הביוט ו השירה, הוצאת מסדה, בע"מ, רמת-גן, 1970.

- אברהם אבן דוד הלבי, ספר הקבלה [גרשון דוד כהן] פילדלפיה תשכ"ז.

- בן צבי הלפר, שירת ישראל, ירושלים, 1967.

צ. ה. וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים, 1978.

- דוד ילין, תורת השירה הספרדית, האוניברסטה העברית, ירושלים, 1972

- ר' בן ימין מטודילו, ספר מסעות... אלעזר הלוי דר' גרינהוט בירושלם ו מרדכי הכהן אדלער בלונדון, פרנכפורת.

- ישאל לוין, שמואל הנגיד, חייו ויצירתו, תל-אביב, 1963.

- ה.ס. צבי לענער, תולדות הדקדוד, וין תלר"ו

- חיים צבי לערנער, תולדות הדקדוק, בראג, תרל"ו.

- א. מור, שמואל הנגיד המדינאי והמשורר, רמת-גן 1958.

משה בן מיון, מורה הנבוכים, (קאפח), הוצאת מוסד קוק, ירושלים, 1977.

- משה הנרבוני, פרוש על ספר כונת נפילוסופים של אלגזאלי, כתב יד מספר 956, הספריה הלאמית בבריס.

- משה הנרבוני, פרוש על חיואן בן מקיץ של אבן טפיל, כתב יד הספריה הלאמית בבריס.

- משה הנרבוני, שלמות הנפש, Alfred Lyon Ivry, Publications de l 'Académie nationale d'Israël, Jérusalem, 1977.

- משה בן יעקוב אבן עזרא, ספר שירת ישראל, תרגום בן ציון הלפר, ירושלים, תשכ"ז.

- אבו הרון משה בן יעקב אבן עזרה, כתאב אלמחאצרה ולמדאכרה, עני בתצחיחה תחרירה א. ש. הלקין, טהר בדאר נשר מקיצי נרדמים, אורשלים אלקדס, 1975.

- יהודי ספרד והמזרח, מחקרים בעריכת ישכר בן-עמי ירושלים, הוצאת מאגנס, 1982.

- דן פגיס, שירת החול ותורת השיר, מוסד ביאליק, ירושלים, 1970.

- ש. פינס, ספר ערוגת הבושם, הקטעים מתוך ספר מקור חיים, תרביץ - קורות היהודים בספרד, א"ש. פריעדברג, ווארשא, 1893,

- גן בן- עמי צרפתי, מונחי המטמטיקה בספרות המדעית של ימי הביניים, הוצאת ספרים ע"ע י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ט .

- פאול קוקובצוב, מספרי הבלשנות העברית בימי הביניים, הוצאת קדם, ירושלים, תש"ל.

- אבן רשד, הפלת ההפלה, כתב יד מספר 916, הספריה הלאמית בבריס.

- אבן רשד, כל מלאכת הגיון לארסטו מקצורי... ריווא דרינטו, שנת ש" כלפ"ק.

- ש. מ. שטרן, מקורה העברי של מקאמת התרנגול, תרביץ, 1946.

- א. שרחט, ברורים בפרשת הפלוס הראשון על ספרי הרמב"ם, ציון VXXXVI 1-2, 1971.

- שמואל הנגיד, בן תהלים [דן ירדן] ירושלים, תשכ"ו

- שמואל הנגיד, בן משלי [ש. אברמסון] תל-ביב, תש"ה

- שמואל הנגיד, בן קהלת [ש. אברמסוןתל]-ביב, תש"ג

- שמואל הנגיד, אדיואן [דוד ששון] , אוקספורד,תרצ"ד

- שמואל הנגיד, אדיואן [א.מ. הברמן] , תל-ביב, תש"ז

- ח. שרמן, מלחמות שמואל הנגיד, ציון, א. תרת"ו, עמ.

- ח. שרמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, כרך א (1-2), כרך ב (1-2), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים-דביר, תל-ביב 19541996،

مراجع أجنبية

- Biblia hebraïca, éd. Rudolf Kittel, Stuttgart, 1973.

- La Bible, éd. Bilingue, direction du Grand Rabbin Zudok Kahn, Paris, 1978.

- La Bible, traduction, Œcuménique (Le Livre de Poche n° 5147c)

La Sainte Bible, Les moines de Maredsous, Belgique, 1969.

A. Altmann Narboni's Epistle on the Shi'ur qama, Jewish Medieval and Renaissance studies, Cambridge, Mass. 1967.

J H. Bédoret , Les premières traductions Tolédanes de philosophie, Oeuvres d'Alfarabi, Revue Néoscolastique de philosophie, T. 41,1938.

- Bergeron, Collection de voyages faits principalement en Asie, dans les XIIe, XIIIe, XIVe, XVe siècles, (La Hay, 1735 et Paris 1830)

-Bibliographie universelle, Paris, 1843 (Averroés)

-CH. E. Butterworth, Three short commentaries on Aristote's "Topics "Rhetric", and "Poetics", Albany state University of New York, press.1977.

- H. Cassuto, Codices Vaticani Hebraici, Codices I, 115, Bybliotheca Vaticana, MCMLVI.

- Khalid Chakor alami, formation et savoir dans l'Espagne musulmane, en VIIIe- XIVe siècle.

- J. Derenbourg...Opuscules et Traités d'Abou' L-Walid Merwàn bn Janàh, Paris, MDCCCLXXX.

- Dozy, Supplément aux Dictionnaires arabes, (2 vols). Brill, Leiden & Maisonneuve, Paris, 1927

- Elkan Nathan Adler, Catalog of Hebrew Manuscripts in the collection of Cambridge. At. the University Press 1921.

- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1972,T.8.

- Encyclopaedia Judaica, 3e 2d. Jerusalem, 1974, T. 8.

- L. Fuks, PH. D..., Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam, Public collections. Leiden, EJ. Brill 1973.

- A. Freimann, Union catalog of Hebrew Manuscripts and their Location...American Academy for Jewish Research. New-Yourk, 1973.

-H. Garcia Gomez, Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de Gracian, Revista de Arch. Madrid, 1936.

-Léon Gauthier, Hay ben Yagdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofail, Beyrouth, (1936).

-Khalid Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique, Beyrouth, 1948.

-Ghzâlî: La raison et Le miracle, Maisonneuve &Larose, Paris 1987.

-I. Goldziher, Yousouf al-Bacir, R.E.J. XLIX,-

-E. Gilson, La philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV siècle. 2e édition. Paris 1962.

-E. Gilson, Les sources gréco - arabes de I'augustinisme avicennisant, Paris 1981.

- P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Paris, T. I. 1933, T. II 1934. .

- Salomon Grayzel, Histoire des juifs, Paris, 1967.

-Juluis Guttmann, Les études de philosophie juive du Moyen Age, Hebrew Union catalog Annual. V. XLIII, 1972.

- M. R. Hayoun, Moshe Narboni, Texts and sties in Medieval and Modern judaism, Tübingen, Moher, 1986.

- M. R. Hayoun, L'épître du Libre arbitre de Moise Narboni, Revue des Etudes Juive, 1982.

- Stephen d'lrsay, Histoire des Universités françaises et étrangers des origines à nos jours, Paris, T. I, 1933.

- Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires Grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, nouvelle édition, Paris M.D. CCCXLIIl.

-Lazinio Fausto, Il Commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotel , pubblicato per la prima volta nel testo arabo, pubblicazioni del Instituto di Studi superiori practici e di perfezionamento in Firenze. Sezione de filosofia e flologia-Accademia Orientale, vol. 1, fasc. 1-3(Firenze Tipografia dei Successiori Le Monnier, 1877-78)

- Lazinio Fausto, "Studi sopra Averroe" Annuario della Societa Italiana per gli Studi Orientali 1 (1872).

- E. Levi-Provençal , l'Espagne musulmane au Xè siècle, Paris, 1932.

-E. Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulman, Paris. 1950.

- D. S. Loewinger and D. D weinrgb, catalog of the Hebrew Manuscripts in the library of the Juedisch - theologisches seminar in Breslav, otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1965.

-Ibrahim Madkour, L'Organon d'Aristote dans le Monde arabe, Ses traductions, son étude ses applications, 2e édition, Paris, J. VRIN: 1969.

-H. Malter, Lift and Works of Saadia Gaon, 1921.

-M. Metzger, Parterres fleuris, Bibliothèque de I'Ecole des Haute Etudes, Paris 1889.

-Moise Maïmonide, Le livre de la Connaissance, [V. Nikiprowetzky] et Zaoui, P.U.F. Paris, 1985.

-S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris, J. Vrin 1955.

- S. Munk, Notice sur Abou-Lwalîd Merwân Ibn Djanâh et sur quelques auteurs grammairiens hébreux du X et du XI siècles, Journal asiatique,(1850) (1851)(1862).

- Al-qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianty", Hebrew Union College Annal, VII, 1930.

- E. Renan; Averroès et l'Averroïsme (Oeuvres complètes), T. III, Paris (1852).

-E. Renan, Averroès et I'Averroïsme, Calmann-Levy. Paris (1949).

-E. Renan, Les Rabbins français. Impr.. nationale. Paris M. CCC LXXVII.
- E. Renan, Ecrivains juifs français du XIV siècle. Impr. nationale Paris M. DCCC XIII.

- Rosenblatt, The high ways to perfection of Abraham Maimonides. vol. I, New-York, 1927, vol II, Baltimore, 1938.

-E.I.J. Rosental, Saadia, Studies, (éd) (JQR), 1943.

- De-Rossi, Mss. codices Hebraic Biblioth. I.B de Rossi vol. I, II, III. Parmae 1803.

-Sallam, A.M.A, Averroes' Commentary on the Thrd Book of Aristotele's Rhetoric, First editio of the Arabic text, English translation, Notes and Indices, (Oxford, 1952), D. Phil. Thesis.

-D. Salman, Algazel et les Latins, Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Age.

- J. schirmann, Le Dīwăn de Šemu'l Hannagīd, hisperis, 35, 1948.

-F. Sezgin, Geschichte der Arabiscen Schrifttums, Leiden, 1975.

- M. Steinschneider, Die Hebraeichen Ubersetzungen des Mittelaters Und Die Juden Als Dolmestscher, Akademische Druck-U erlagsantalt, Graz, 1956.

- Die Handschriften-Verzichnisse der Kong lichen, Bibliothk Zu Berlin, Berlin T. I (1878) T. II (1897)

- Die Hebroeischen Handschriften der K. Hof-Und staatsbibliothek in Muenchen...Muenchen,1875.

- Catalog der Hebraischen Handschriften in der Stadtbibliothek ZU Hamburg...Hamburg. Otto Meissner 1878.

- Catalogus Codium Hebraeorum. Bibliothecae Academiae lugduno-Batavae... Apud E. JBrill. MDCCLVIII.

-C. Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, Paris, 1982.

-Luis Suarez Fernandez, les juifs espagnols au Moyen Age, Gallimard, 1983.

-Todros Todrosi, Arelatensi, Averrois Commentarius in Aristoties de Arte Rhetorica libros tres (J. Goldenthal) Lipsiae, 1842.

- CH. Touati, La pensée philosophique et théolgique de Gersonide, Les éditions de Minuit . Paris 1973.

- CH. Touati, Dieu et le Monde selon Moise Narboni, in Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,N° 21, Paris, 1954.

- G. Vajda, Introduction à La pensée juive au Moyen Age, Paris, 1947.

-G. Vajda, Isaac Albalag, averroïste juif, Traducteur et annotateur d'Al-Ghazali. Paris, Vrin, 1960.

-G. Vajda, L'amour de Dieu dans la théorie juive du Moyen Age, Vrin, 1957.

- G. Vajda, Deux Commentaires karaïtes sur L'Ecclésiaste, Leiden E.J .Brill, 1971

-G. Vajda, Comment le Philosophe juif Moise de Narbonne commentateur d'Ibn Tufayl comment-il les paroles exatiques « Ŝaţahât des Souis ?, Madrid, 1964.

- G. Vajda, La démonstration de l'Unité divine d'après Yusuf al-Bacir, Studis in Mysticism and Religion presented to G. Scholem,1967.

-G.. Vajda, De l'Universalité de la Loi moral selon Yusuf al-Bacir », R.E.J.CXXVIII, 1969.

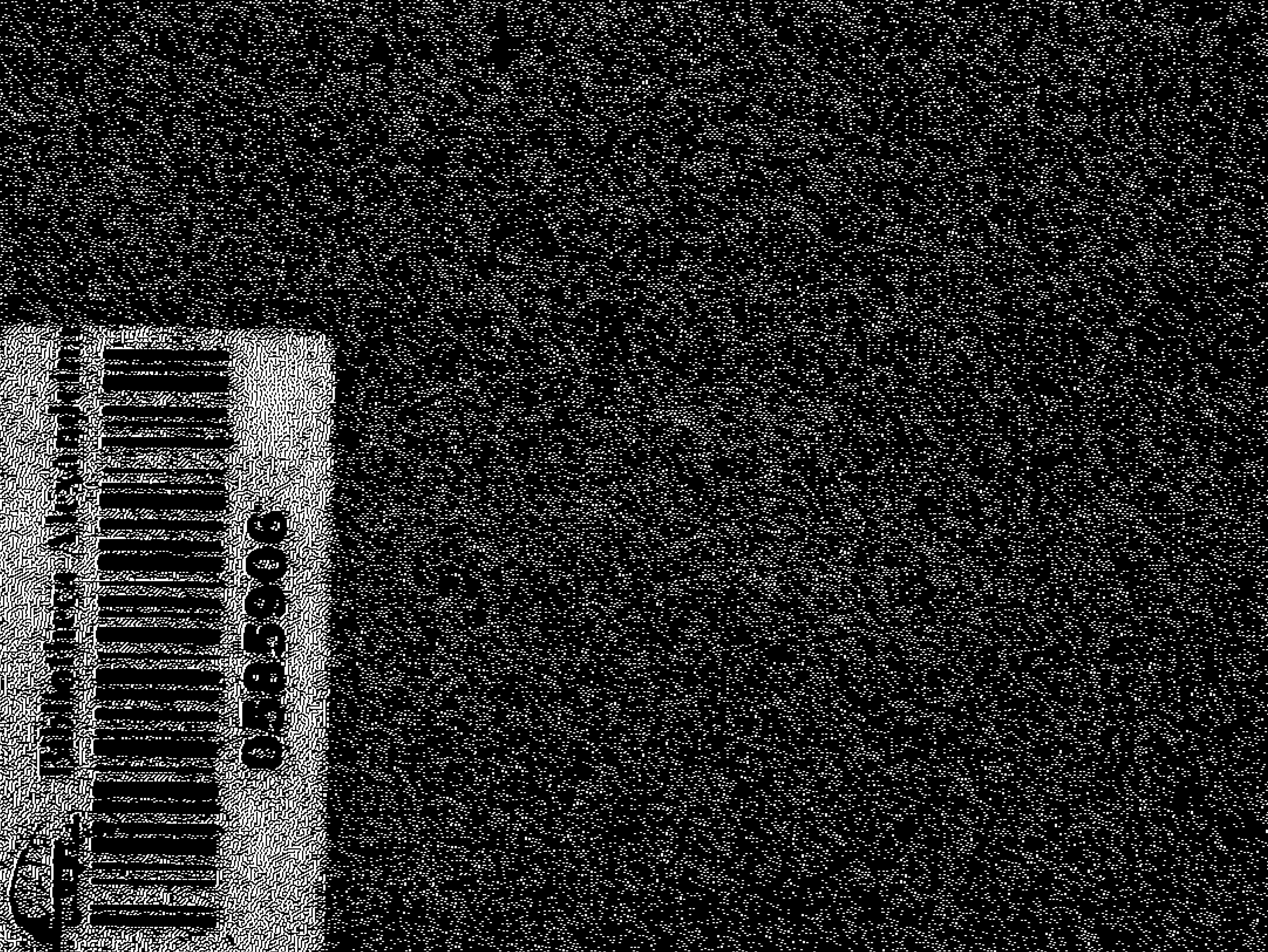
- G. Vajda, Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la Pesée juive au Moyen Age, Paris, Mouton, 1962.

-Juan Vernet, Ce que la culture doit aux Arabe d'Espagne, Sindibad, 1985.

-A. Zacharias Schwauz, Die Hebraicschen Handschriften der Nationalbibliothek. in Wien, Leipzig 1925.

الفهرست

ف : 1237 تاريخ استلام : 1/3/2007


Bibliotheca Alexandrina
0585906